الأدلة العقلية النقلية
على أصول الاعتقاد

تأليف
سعود بن عبد العزيز بن محمد العريفي

دار عالم الفوائد
للنشر والتوزيع

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين

﴿رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾

أصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدم بها المؤلف لنيل درجة الماجستير من قسم العقيدة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، وحصل على تقدير «ممتاز» مع التوصية بالطبع.

الطبعة الأولى

شهر رجب ١٤١٩

دار عالم الفوائد

للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية

مكة المكرمة - ص.ب: ٢٩٢٨

هاتف: ٥٥٠٥٣٠٥ - فاكس ٥٥٠٥٣٠٥

هاتف: ٥٤٥٧٦٠٦ - فاكس ٥٤٥٧٦١٠

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الموضوعات

المقـدمـة

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، ورضي لنا الإسلام دينا، وصلى الله على رسوله النبي الأمي، الذي أرسله ربه شاهدًا ومبشرًا ونذيرًا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، فهدى الله به من الضلالة، وأرشد به من الغواية، واستنقذ به الناس من الظلمات إلى النور، وفتح به أعينًا عميًا، وآذانًا صمًا، وقلوبًا غلفًا.

أما بعـد:

فإن الله ـ تعالى ـ قد فطر الخلائق كلها على عبادته والاستسلام لأمره، قال ـ تعالى ـ: ﴿ بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴾[1]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا ﴾[2].

إلا أنّ حكمة الله البالغة اقتضت أن يخص بعض خلقه بالابتلاء، ويحمّلهم أمانة الاختيار؛ لتظهر فيهم آثار صفاته، بحسب مايصير إليه حالهم، من الإيمان وملازمة الفطرة الأولى، أو معاندتها بالكفران.

وبنو آدم من هذا الفريق المخصوص بالابتلاء، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٢ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣ ﴾[3].

لذلك ينفرد بعضهم بين سائر الخلائق بالتخلف عن السجود الاختياري لله ـ تعالى ـ، كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن

---

(١) سورة البقرة: ١١٦.

(٢) سورة آل عمران: ٨٣.

(٣) سورة الإنسان: ٢، ٣.

فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾[1].

وإن كان السّجود القهري لايتخلف عنه أحد، كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾[2].

ثم إن الله ـ تعالى ـ رحمة بالخلق، وإعذاراً إلى المتخلفين عن السجود لربهم، المعاندين لفطرهم وفاطرهم، أنزل الكتب، وأرسل الرسل، كما روى مسلم بسنده عن عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ يرفعه: «. . . وليس أحد أحبَّ إليه العذر من الله، من أجل ذلك أنزل الكتاب، وأرسل الرسل»[3].

فوظيفة الرسل ـ عليهم السلام ـ إنما هي ردُّ الناس إلى فِطرهم، وبيان مايلزمهم من مقتضياتها، من توحيد فاطرهم، واتباع أمره ونهيه.

وكان من حكمة الله ـ سبحانه ـ ورحمته ـ أن أيد أنبياءه ورسله بالآيات والبراهين، وعزز دعوتهم بالحجج والدلائل، التي من شأنها أن تزيح عن الفطر حجب الشبهات، وتنفي عن القلوب خبث الشهوات، وتستنقذ العقول من الظلمات، بإذن الله، وذلك أولاً بما جعل في مخلوقاته من الدلالة على خالقها، وشهادتها بربوبيته وألوهيته، وكماله وحكمته، ـ وفي ذلك برهان الأنبياء على مايدعون إليه من التوحيد، والإيمان بالبعث ـ ثم بما خص به أنبياءه من الآيات القولية والحسية، الدالة على صدق نبوتهم.

وجميع هذه الآيات والبراهين والحجج، إنما هي موقظ للفطر،

---

(١) سورة الحج: ١٨.

(٢) سورة الرعد: ١٥.

(٣) الصحيح، كتاب التوبة، باب غيرة الله ـ تعالى ـ . . ، (٤/ ١٦٨٠) حديث (٣٥).

ومذكِّر لها بما عرفته من قبل، وغفلت عنه بعد، أو نسيته بسبب اجتيال الشياطين.

ولما كانت رسالة محمد ﷺ آخر الرسالات وخاتمتها، وحجة الله على عباده إلى يوم الدين، كان لها من الآيات والبراهين النصيب الأوفى، والحظ الأوفر، وفقا لسنة الله - تعالى - في تيسير أسباب الشيء بحسْب حاجة العباد إليه، رحمة منه وفضلاً.

وكان من حكمة الله - تعالى - أن تكون أعظمُ آياتها باقية مستمرة، موافَقَةً لبقاء الرسالة، ومبالغةً في الإعذار إلى من بلغته، إذ وقف عليها دون واسطة.

كما أن من حكمته - سبحانه - جعْلَها معلومةً بالطريق نفسه الذي يُعلم به شرعه؛ لتكون أوصل إلى الالتزام بمقتضاها؛ من عبادة الله، فلا تقف عند مجرد الإيصال إلى المعرفة. وهذا مما خصت به الرسالة الخاتمة؛ أن جُعلت براهينها الكبرى كامنة فيما أوحي إلى نبيها.

ففي الصحيحين عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «مامن الأنبياء نبي إلا وأعطي من الآيات مامثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي، فأرجوا أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة»[1].

فبين أن برهانه الأعظم، الذي خُصّ به من بين الأنبياء، هو هذا الوحي، وأن من شأنه أن يُهدَى به أكثرَ من غيره من آيات النبوة، لقوة حجته وظهور سلطانه.

ولذا أنكر الله - سبحانه - على من طلب الآيات على صدق نبيه

---

(١) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزول الوحي، (٤/١٩٠٥) برقم (٤٦٩٦) (٦٨٤٦)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ، (١/١٢١) رقم (١٥٢).

عدمَ اكتفائهم بالقرآن، فقال: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا بِٱلْبَٰطِلِ وَكَفَرُوا بِٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٥٢﴾﴾[1].

فدل ذلك على أن من أراد الإيمان، ولم يردّه عنه سوى طلب الدليل والبرهان، لا التعصبُ أو الهوى، أن القرآن كافٍ في ذلك غاية الكفاية، وأنه لا رجاء لأحد بعده في الإيمان، قال ـ تعالى ـ: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ فَبِأَىِّ حَدِيثٍ بَعْدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾[2].

هذا، وإن من أعظم نعم الله ـ تعالى ـ على أمة محمد ﷺ كمالَ الدين وتمامَه، عقيدةً وشريعة، ورضاه لها الإسلام دينا قويما، وحفظَه لها إلى يوم القيامة، كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[3].

ولما كانت سعادة المرء في الدارين لاتحصل إلا بصحة إيمانه، ورسوخه في قلبه، ولايكون ذلك إلا بوضوح الدواعي إليه من الحجج والبراهين، فقد أتم الله النعمة ببيان مايضطر الخلق إلى معرفته، من العلم المفصّل بخالقهم، وبالكون من حولهم، والحكمة من خلقهم، ومنتهى مايصيرون إليه، وغير ذلك من أصول الاعتقاد ومسائله، ومايترتب عليها من الواجبات، وذلك في آياته القولية المشتملة على البراهين القاطعة، والدلائل اليقينية، على سائر ما أثبتته الرسل، من مسائل وأصول، دعوا الناس إلى اعتقادها، والعمل بمقتضاها، ورتبوا

---

(١) سورة العنكبوت: ٤٩ ـ ٥٢.

(٢) سورة الجاثية: ٦.

(٣) سورة المائدة: ٣.

على ذلك الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة.

وهذا يعني أنّه مامن مسألة عقديّة أثبتها الشرع، يمكن الاحتجاج لها عقلاً، إلا وقد جاء دليلها العقلي في النقل، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله. وأنّ بيان الرسول للاعتقاد غير مقتصر على بيان مسائله، بل هو شامل لتقرير دلائله على أتم وجه. فتكميلُ الله - تعالى - لدينه شامل للمسائل والدلائل، كما أن تبليغ الرسول - ﷺ - للرسالة شامل للمسائل والدلائل.

وعلى هذا، فالابتداع في باب الدلائل كالابتداع في باب المسائل، سواء بسواء؛ إذ متعقّل الابتداع، الذي هو اتّهام الديانة بالنقص، موجود في هذا الباب. وإذا كان الإحداث في كمالات الديانة مذمومًا منهيّا عنه لهذا الاعتبار، فكيف به في أصولها.

ولقد أخطأ كثير من المتكلمين خطأً فادحًا، وضلوا ضلالاً مبينًا، حين نظروا إلى نصوص الوحي على أنها دلائل سمعية، لايصح الاحتجاج بها والإفادة منها في تقرير الدلائل إلا بعد إثبات النبوة، واستقرار أمر الرسالة، وراحوا يستجدون البراهين والحجج لدينهم، من المناهج الفلسفية، والطرق الكلامية، والأقيسة المنطقية.

فقد فتحت هذه النظرة الكلامية الخاطئة إلى نصوص الوحي بابا عظيما للابتداع في الدلائل، ومن ثم في المسائل، ماكان له أن يُفتح، لو أنهم قدروا الوحي الإلهي حق قدره.

ولو أن هؤلاء قصروا هذا الحكم - أعني التوقف في الاحتجاج بالأدلة السمعية حتى تثبت النبوة - على ماكان سمعي الدلالة من دلائل الوحي، لربما كان لذلك وجه، ولوجدوا في الأنواع الأخرى من الدلائل النقلية الشرعية مايغنيهم في باب إثبات النبوة، ولسلموا وسلمت الأمة من بعدهم، من شر كثير من البدع والضلالات.

وقد شارك المتكلمين في هذا الانحراف، بعض المتسبين إلى السنة والحديث، ولكن من وجه آخر، ذلك حين قصّروا في الاحتجاج العقلي على العقائد، اعتمادًا على أنها أمور ثابتة بالنقل، فلا داعي للحجاج العقلي في إثباتها. والذي دفعهم إلى هذا هو موقف المتكلمين السلبي من النقل، فقابلهم هؤلاء باعتبار الدلائل النقلية حجة لاتجوز مخالفتها، دون اعتناء بالتمييز بين العقلي والسمعي من وجوه حجيتها، بحسب حال المحتج له والمحتج عليه، فأورثهم ذلك ضعفا في موقفهم، وتسلطًا للخصم عليهم، وإصرارًا من الطائفة الأولى على منهج الابتداع.

أما منهج السلف، فهو وسط بين هؤلاء وأولئك، فهم يتمسكون بالوحي لايتجاوزونه، جريًا على منهاج النبوة: ﴿فَٱسْتَمْسِكْ بِٱلَّذِىٓ أُوحِىَ إِلَيْكَ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤٣﴾﴾[1]، إلا أنهم يعطون النقل حقه من الدلالة العقلية، فلا يحصرون حجيته في الجانب السمعي، فكانوا بذلك أسعد الطوائف بالعقل الصريح، والنقل الصحيح.

هذا، وإني لم أبرح أنظر في كتاب الله، وأتأمل كثرة ماورد فيه من مخاطبة العقل، وتوجيهه إلى النظر في الحجج والبراهين، المسوقة لإثبات أصول الإيمان، وأتعجب مع ذلك من استئثار أهل الأهواء والبدع من الفلاسفة والمتكلمين ومن شابههم بالاتصاف بالعقلانية، دون أهل السنة والجماعة؛ وذلك أني ماعلمت العقل في كتاب الله وفي الفطرة السوية إلا معظمًا ممدوحًا أهله، مذمومًا فاقده والقاصر فيه، ولم أشك لحظة مافي هذه الحقيقة الشرعية الفطرية، فوقع في نفسي أن من التفريط حقا، التنازل عن هذا الوصف من صاحبه الخليق به، لمن هو دونه، لمجرد ردّة فعل قد لاتكون موزونة بالمنهج الشرعي.

---

(١) سورة الزخرف: ٤٣.

وقد كان السلف ـ رحمهم الله ـ على فقه وفطنة، حين سمّوا أصحاب العقل البدعي: أهل الأهواء والبدع، ضنًّا منهم بهذا الوصف الشريف ـ العقل ـ على من تلبس به زورًا وبهتانا، فما سمّاه أهل البدع: «دلالات عقلية»، حقيقتها أهواء، وإلا ما خالفت الرسالة، قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٩﴾ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٠﴾﴾[1].

وقد شُغلت بهذه المسألة العظيمة ـ أعني غنى نصوص الكتاب والسنة بالدلائل العقلية اليقينية على أصول الاعتقاد ومسائله، وكفايتَها في هذا الباب، وإغناءَها عن الدلائل البدعية ـ منذ وقفت على نصوص لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ـ رحمهما الله ـ، تؤكد أهمية هذا الأمر، وتنبه إلى ضرورة إدراكه إدراكًا تامًا، وتصوره بوضوح، لفهم منهج السلف في الاعتقاد على وجهه، ومعرفة حقيقة موقفهم من العقل ودلالاته، فوقع في نفسي، أن يكون موضوع رسالتي حول هذه القضية، فاستعنت بالله ـ تعالى ـ، وسجلت هذا الموضوع بعنوان: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد.

وقد كان همي أول الأمر، جمع هذه الأدلة، والوقوف على مقدارها ووجوه دلالاتها، فبدأت بكتاب الله الكريم، أقف عند كل آية، أتأملها، وأنظر مايمكن أن تحمله من دلالةٍ عقلية تستقل بالحجية، ولاتستند إلى غيرها من الدلائل، فإن خفي علي شيء منها، استعنت بالله ـ تعالى ـ ثم بالتفاسير، حتى استخرجت من القرآن أدلة كثيرة، بحسب ما فهمته، فصنفتها وبوبتها على أصول الاعتقاد: التوحيد بأنواعه، والنبوة، والبعث. ثم ثنيت بالسنة النبوية المشرفة، وكم كنت

---

(١) سورة القصص: ٤٩، ٥٠.

أود استقراءها، كماهو الحال مع القرآن، ولكن مدة البحث المحدودة حالت دون ذلك، فقنعت منها بتتبع أحاديث العقيدة من مظانها، ومن كتب العقيدة ذات المنهج الأثري السلفي، فخرجت من ذلك بنصيب طيب، إلا أنه ظهر لي أن الأصل في الحجاج العقلي في النقل هو القرآن، وجاء في السنة القليل منه، ومع ذلك فهو غالبا لايزيد على مافي القرآن.

ثم تتبعت كتب ورسائل العقائد السلفية قديما وحديثا، فاستعرضتها جميعا إلا ماندر منها، واستخرجت منها مايتعلق بموضوع البحث؛ تقرير الدلائل العقلية النقلية.

فظهر لي بعد جمع المادة العلمية أن البحث لايتوقف عند مجرد جمع هذه الأدلة، وبيان الدلالة العقلية فيها ـ وهذا هو موضوع الباب الثاني من هذه الرسالة ـ بل لابد قبل ذلك من بيان أمور منهجية، يتجلى بها استقلال المنهاج الشرعي في الاستدلال العقلي، عن غيره من المناهج البدعية، وتظهر بها خصائصه ومسالكه التي يتميز بها.

كما لم يكن بد من التعريف بمفهوم الدليل العقلي النقلي، وتفصيل القول في معاني كل من الدليل والعقل والنقل، وأقسام كل منها، ثم بيان موقف الخلف من هذا النوع من الدلائل الشرعية، وحقيقة موقف السلف من العقل ودلالاته، ثم بيان العلاقة بين الإيمان والنظر العقلي، كل ذلك كان لابد من بيانه بالتفصيل، قبل الشروع في عرض الأدلة، ووجوه دلالاتها، فكانت هذه موضوعات فصول الباب الأول من الرسالة، الذي هو كالتمهيد للباب الثاني.

فتشكلت بذلك خطة البحث، من البابين المشار إليهما، ومما يندرج تحتهما مما اقتضاه الموضوع من فصول، ومباحث؛ هي مجال الكتابة اللاحقة ـ إن شاء الله تعالى ـ، والتي سألتزم فيها ـ بحول الله

وقوته ـ بالضوابط والقواعد المتبعة في كتابة البحوث العلمية، من عزو الآيات، وتخريج الأحاديث، وعزو الأقوال إلى أصحابها، وتوثيق القضايا العلمية من مصادرها الأصلية ما أمكن، والتعريف بالغريب والمصطلحات والفرق ونحو ذلك، وترجمة الأعلام غير المشهورين بحسب ما أرى، وصناعة الفهارس التفصيلية للآيات، والأحاديث، والتراجم، والأبيات الشعرية، والمراجع والموضوعات.

كما سأتبع فيما يتعلق بخصوص موضوع البحث مايلي:

١ ـ الاختصار، والبعد عن الحشو، والاستغناء بوضوح العبارة عما لاتمسّ الحاجة إليه، من تكرار، أو تعليق، أو تأييد مجرد من دليل ـ ما أمكن ـ.

٢ ـ الاكتفاء ببيان وجه دلالة الآية على المطلوب عن التوسع في تفسيرها، إلا عند الضرورة، طلبًا للإيجاز، وإن وجد في الآية لفظ يحتاج إلى بيان أجعل ذلك في الحاشية، حرصًا على عدم تشتيت ذهن القارىء.

٣ ـ إلحاق الآية بالموضع المناسب لها من البحث، حسب ما يغلب عليها من دلالة، فإن دلت على عدة مطالب في آن واحد، لم ألتزم ذكرها في سائر تلك المطالب، إلا إذا لم يوجد غيرها من الآيات يحمل هذه الدلالة.

٤ ـ إيراد النصوص النقلية المسوقة أصلاً للدلالة العقلية، أو التي تتضمن دلالة عقلية واضحة، أو إشارة جلية وتنبيهًا بينًا على دليل عقلي.

أما ماكان سبيله الاستنباط، مما يحتمله اللفظ القرآني، من وجوه الاستدلال العقلي، فلا طاقة لي بالتزامه، فهو بحر لاساحل له.

٥ ـ إيراد الآيات بتمامها محبرة متميزة، وعدم الاقتصار على

موضع الشاهد منها، لإيماني أن فهمها على وجهها لايتم إلا بتأملها كاملة.

٦ ـ توثيق موقف الخلف من الأدلة العقلية النقلية، وكذلك سائر ما أورده عنهم مما يخالفون فيه منهج السلف من مصادرهم ما أمكنني ذلك، وعدم الاكتفاء بمجرد نقل الثقات عنهم، إلا حين يتعذر الوصول إلى المصدر الأصلي.

هذا وأحمد الله ـ تعالى ـ وأشكره على تيسيره وتوفيقه وعونه، فهو أهل للحمد في كل موطن، ثم أشكر قسم العقيدة بجامعة أم القرى على إتاحة فرصة الدراسة العليا، لي ولزملائي، وأخص بالشكر مشرفي الفاضل، فضيلة الدكتور أحمد بن ناصر آل حمد، على مابذله أثناء فترة الإشراف من نصح وتوجيه وتسديد، كان له أثره البالغ في إنجاز الرسالة وتقويمها، كما لا أنسى شكر مشرفي السابق، فضيلة الدكتور محمد بن سعيد القحطاني، على ماقدمه من آراء قيمة، انتفعت بها في الرسالة، كما أشكر كلاً من فضيلة الدكتور أحمد بن عبداللطيف العبداللطيف، وفضيلة الأستاذ الدكتور أحمد بن عبدالرحيم السايح، اللذين تفضلا بمناقشة هذه الرسالة وتسديدها، كما أشكر كل من أسهم في إنجاز البحث برأي أو دعوة أو كتاب، سائلاً الله ـ عز وجل ـ أن يجزل لهم المثوبة، وأن يجعلها في موازين حسناتهم، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباب الأول

الاستدلال العقلي النقلي على أصول الاعتقاد

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول:

الدليل العقلي ومكانته الشرعية.

الفصل الثاني:

غنى النقل بالأدلة العقلية على أصول الاعتقاد.

الفصل الثالث:

خصائص الأدلة العقلية النقلية.

الفصل الرابع:

مسالك الاستدلال العقلي النقلي.

الفصل الخامس:

موقف الخلف من الأدلة العقلية النقلية.

الفصل السادس:

الاستدلال العقلي بين الإفراط والتفريط.

الفصل الأول

الدليل العقلي ومكانته الشرعية

المبحث الأول

الدليل ومرادفاته القرآنية في اللغة وفي الاصطلاح، وعلاقة الاستدلال بالعلم

أولاً: الدليل ومرادفاته القرآنية في اللغة.

الدليل في اللغة هو المرشد والهادي، سواء كان أمارةً وعلامة، أو ناصبها وواضعها، أو ذاكرها والمنبه عليها، وهو فعيل بمعنى فاعل على المبالغة، كعليم وعالم، وقدير وقادر، ودليلٌ كذلك معدول عن دال، والمصدر منه دَلالة ودِلالة بالفتح والكسر، والفتح أفصح، وقد يسمى الدليل دلالة تسمية للشيء بمصدره، ويجمع الدليل على أدلة وأدلاء[1].

والاستدلال هو طلب الدليل، والمدلول هو مقتضى الدليل ونتيجته.

وقد ذكر الإمام ابن تيمية أن الإمام أحمد جوز أن يسمى الله تعالى دليلاً، كما جاء في الدعاء الذي علمه بعض أصحابه: (يا دليل الحيارى، دلني على طريق الصادقين، واجعلني من عبادك

---

(١) انظر تهذيب اللغة للأزهري: ٦٦/١٤، مادة (دل)، ومقاييس اللغة لابن فارس: ٢٥٩/٢، مادة (دل)، والصحاح للجوهري: ١٦٩٨/٤، مادة (دلل)، ولسان العرب لابن منظور: ٢٤٩/١١، مادة (دلل)، والكليات لأبي البقاء الكفوي: ٤٣٩.

الصالحين)[1].

كما روى الخطيب البغدادي عن الإمام أحمد أنه قال: أصول الإيمان ثلاثة: (دال، ودليل، ومستدل. فالدال الله ـ عز وجل ـ، والدليل القرآن، والمستدل المؤمن، فمن طعن على الله وعلى كتابه وعلى رسوله فقد كفر)[2].

أما ورود لفظ الدليل في القرآن، فإنما جاء مرادًا به الأمارة والعلامة[3]، كما جاء الفعل منه مرادًا به الهداية والإرشاد[4]، ولم يرد لفظ الدليل في القرآن مرادًا به مايثبت العقائد، وإنما عُبّر عن ذلك بالبرهان والحجة والسلطان والبصيرة، والآية والبينة، وهي كلها تتضمن معنى الدليل، وبعضها يزيد في المعنى على مجرد الهداية والإرشاد، بحسب أصل اشتقاقه، كما أن بين بعضها فروقًا يحسن التنبيه إليها:

١ ـ البرهان: هو الحجة الفاصلة البينة، ويعتبر فيه وصف الإيضاح والبيان، ولهذا جُعل خاصًا بالقطعي من الأدلة، وفي الحديث: «.. والصدقة برهان..»[5]، أي حجة لصاحبها يوم القيامة على صدق

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢/ ١٧، حيث أورد هذا، ورد على من منعه من أهل الكلام بأن تخصيصهم الدليل بما يُستدل به دون واضع الدليل، لا أصل له في لغة العرب، ولو فرض ذلك فإنه لايمنع من إطلاقه على الله تعالى، كما جاء نظيره في قول المسلم: استعنت بالله واعتصمت به، والله تعالى أولى أن يستدل به من سائر الموجودات.

(٢) «الفقيه والمتفقه»: ١/ ٢٣. وذكر صاحب «المدخل المفصّل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل» (١/ ١١) أنه في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى.

(٣) انظر: سورة الفرقان: ٤٥.

(٤) انظر سورة سبأ: ١٤، والصف: ١٠.

(٥) قطعة من حديث أبي مالك الأشعري في صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، (١/ ١٧٢) برقم: (٢٢٣).

إيمانه[١].

قال الراغب الأصفهاني: (البرهان بيان للحجة، وهو فُعلان، مثل الرجحان..، فالبرهان أوكد الأدلة، وهو الذي يقتضي الصدق أبدًا لامحالة)[٢].

٢ ـ الحجة هي البرهان[٣]، قال الأزهري: (إنما سميت حجة لأنها تُحج، أي تقصد؛ لأن القصد لها وإليها)[٤].

وذكر ابن فارس أن الحاء والجيم أربعة أصول، أولها: القصد، قال: «وممكن أن تكون الحجة مشتقة منه، لأنها تُقصد، وبها يُقصد الحق المطلوب»[٥] ونقل الأزهري عن الليث[٦] قوله «الحجة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وجمعها حُجج»[٧].

والمصدر منها حِجاج ومُحاجة، قال الأزهري: (يقال: حاججته أحاجه حِجاجا ومُحاجة حتى حججتُه، أي: غلبته بالحجج التي أدليت بها)[٨].

---

(١) انظر تهذيب اللغة للأزهري: ٦/ ٢٩٤ـ ٢٩٥، مادة (بره)، والصحاح للجوهري: ٥/ ٢٠٧٨، مادة (برهن)، ولسان العرب لابن منظور: ١٣/ ٥١، مادة (برهن)، ومجاز القرآن لأبي عبيدة: ١/ ٥١، ١٤٤ و٢/ ٦٢ والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ١/ ١٢٢.

(٢) المفردات في غريب القرآن: ٤٥.

(٣) انظر الصحاح للجوهري: ١/ ٣٠٤، مادة (حجج).

(٤) تهذيب اللغة: ٣/ ٣٩٠، مادة (حج).

(٥) مقاييس اللغة: ٢/ ٢٩، ٣٠، مادة (حج).

(٦) هو الليث بن نصر بن سيّار الخراساني، صاحب العربية، قيل إنه مصنف كتاب العين، كان كاتبا للبرامكة، ولم يذكر من ترجم له سنة وفاته، انظر بغية الوعاة للسيوطي: ٢/ ٢٧٠.

(٧) تهذيب اللغة: ٣/ ٣٩٠.

(٨) تهذيب اللغة: ٣/ ٣٩٠.

٣ ـ السلطان: تدل مادته في الأصل على القوة والقهر، والسلطان عند العرب الحجة[١]؛ ولعل ذلك لأنها تتسلط على النفس، وتقهرها على الخضوع لها والتسليم بمقتضاها.

ولايُجمع السلطان بمعنى الحجة، وإنما يجمع بمعنى سلطان الملك، قال الزجاج[٢]: (والسلطان إنما سمي سلطانا؛ لأنه حجة الله في أرضه، واشتقاق السلطان من السليط، والسليط مايضاء به، ومن هذا قيل للزيت سليط)[٣]. ومن هذا الاشتقاق الذي أشار إليه الزجاج يلحظ وصف الوضوح والظهور في تسمية الدليل سلطانًا.

ولم يرد لفظ السلطان في القرآن إلا بمعنى الحجة كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَآ﴾[٤]، وجاء في لسان العرب أن ابن عباس قال: «كل سلطان في القرآن حجة»[٥].

٤ ـ البصيرة: وأصل معناها راجع إلى الوضوح[٦]، ولذا أطلقت على البرهان والحجة، كما أطلقت على مايعتقد في القلب[٧]، وقد وصف الله ـ تعالى ـ القرآن بأنه بصائر، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾[٨].

---

(١) انظر مقاييس اللغة لابن فارس: ٣/ ٩٥، مادة (سلط)، ولسان العرب لابن منظور: ٧/ ٣٢١، مادة (سلط).

(٢) هو أبو إسحٰق إبراهيم بن السري صاحب معاني القرآن وإعرابه، إمام في اللغة، توفي سنة ٣١١هـ، انظر نزهة الألباء: ١٨٣ ـ ١٨٥.

(٣) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٧٦.

(٤) سورة يونس: ٦٨.

(٥) لسان العرب: ٧/ ٣٢١.

(٦) انظر مقاييس اللغة لابن فارس: ١/ ٢٥٤، مادة (بصر).

(٧) انظر تهذيب اللغة للأزهري: ١٢/ ١٧٥، مادة (بصر).

(٨) سورة الأنعام: ١٠٤.

٥ ـ الآية: هي العلامة[١]، وسُميت معجزات الأنبياء آيات؛ لأنها علامات على صدقهم، كما سميت الآية القرآنية آية؛ لأنها علامة على الرب ـ تعالى ـ[٢].

٦ ـ البينة: هي وصف للآية، مأخوذة من قولهم: بان الشيء وأبان إذا اتضح وانكشف، فهو بائن ومبين[٣]، قال الراغب: (البينة: الدلالة الواضحة عقلية كانت أو محسوسة)[٤]. فهي وصف يتناول كل مايدل على الحق ويبينه من علامة منصوبة أو أمارة أو دليل علمي، ولذا فهي أعم من الحجة، فإن هذه إنما تتناول الأدلة العلمية التي يعقلها القلب وتُسمع بالأذن، أما البينة فالغالب أن تكون وصفا للآية الحسية، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿سَلْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍ﴾[٥]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ﴾[٦]، وفائدة هذا التفريق بين البينات والحجج، تقرير أن عدم إجابة الكفار في طلب الآيات الحسية، لايعني عدم قيام الحجج ونزول البراهين، بل إنها لم تزل متتابعة يتلو بعضها بعضًا، وهي كل يوم في مزيد، وتوفى رسول الله ﷺ وهي أكثر ماكانت، وهي باقية إلى يوم القيامة[٧].

وبهذا الاستعراض لأصل اشتقاق هذه الألفاظ القرآنية، المعبر بها عن أدلته السمعية والعقلية والحسية، تظهر لنا الحكمة في إيثارها على

---

(١) انظر اللسان لابن منظور: ١٤/٦١. مادة (أيا).
(٢) انظر النبوات لابن تيمية: ص٢٣٨، ٢٦٢ ـ ٢٦٤.
(٣) انظر تهذيب اللغة للأزهري: ١٥/٤٩٥، مادة (بان)، ومقاييس اللغة لابن فارس: ١/٣٢٨. مادة (بين).
(٤) المفردات: ٦٨.
(٥) سورة البقرة: ٢١١.
(٦) سورة الإسراء: ١٠١.
(٧) انظر مفتاح دار السعادة لابن القيم: ١/٤٤ ـ ١٤٧.

لفظ الدليل، فهي تتضمن الوضوح، والظهور، والبيان، والانكشاف، والاستقامة، والقطعية، والتسلط على النفس، وإرغامها على الخضوع لمدلولها، بينما لايتجاوز لفظ الدليل معنى الهداية والإرشاد، والله -تعالى- أعلم.

وقد أشار بعض الباحثين إلى أنه يمكن أن يكون من أسباب ذلك: أن لفظ الدليل قد يستعمل في غير الدلالة البرهانية القاطعة[1].

ثانيًا: الدليل في الاصطلاح.

عرف الدليل اصطلاحًا بأنه: مايلزم من العلم به العلم بشيء آخر[2].

وهذا التعريف يمثل القدر المتفق عليه بين مُعرفيه من أهل الكلام[3] والمنطق[4]، وفيه التنبيه إلى خاصة الدليل: التلازم بينه وبين مدلوله، إذ هي الطريق الذي يكون منه وصول المستدِل إلى مطلوبه، وكل ما استلزم شيئًا كان دليلاً عليه، ومالم يكن ثمت تلازم، فإنه لايكون دليلٌ، وسبيل العلم بوجه الدلالة في الدليل: إنما هو سبيل العلم بوجه لزوم اللازم للملزوم ليس إلا[5].

---

(١) انظر دراسات في المنطق ومناهج البحث، القسم الثاني: ص١١ للدكتور محمد السيد الجليند.

(٢) انظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: ٢/ ٢٩٢.

(٣) (الكلام: علم يبحث فيه عن ذات الله -تعالى- وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام). التعريفات للجرجاني: ص١٨٥، وهو عند السلف من علوم أهل البدع، راجع كتاب ذم الكلام للهروي.

(٤) (المنطق: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر). التعريفات للجرجاني: ص٢٣٢.

(٥) انظر النبوات لابن تيمية: ص٢٨٢، ٢٨٤، والرد على المنطقيين له أيضًا: ص٢٠١، ٢٠٢، ٢٥٢، ٤٠١، والمحصل للرازي: ص٧٠، وتلخيصه للطوسي: ص٧١ في حاشية المحصل.

وحيث اشتمل التعريف السابق على مرادنا عند الجميع، لم نكن بحاجة إلى ذكر الآراء المختلفة فيما خرج عن ذلك.

وبعض المتكلمين يخص إطلاق الدليل بمايفيد اليقين، ويسمّي مايفيد الظن علامة وأمارة[1]، وهذا اصطلاح حادث، وتفريق مخالف للمعروف عن أهل اللغة من التسوية بين ما يوجب الظن وما يوجب اليقين في تسميته دليلاً[2].

ولعل هذا التفريق جاء موافقة لما عليه المتكلمون من تقديم العقل على النقل، ليكون إطلاق لفظ الدليل خاصًا بالعقليات دون السمعيات[3].

كما خصه بعضهم بما يرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس، ومالا يُعرف باضطرار[4].

وهذا تضييق لمفهوم الدليل لاداعي له؛ فإن معرفة الله ـ تعالى ـ ضرورية عند أكثر الناس، ومع ذلك كل شيء يدل عليه، كما سيأتي ـ إن شاء الله ـ، كما أن الله ـ تعالى ـ جعل الشمس دليلاً على الظل؛ مع وقوعه تحت الحواس[5].

أما الاستدلال الذي هو النظر في الدليل، فقد عرفه صاحب تلخيص المحصل بأنه: (الانتقال من أمور حاصلة في الذهن، إلى أمور مستحصلة هي المقاصد)[6]، أي أنه ترتيب مقدمات الدليل، وعرفه

---

(١) انظر المحصل للرازي: ص٧٠، والمواقف للإيجي: ص٣٥.
(٢) انظر شرح اللمع للشيرازي: ١/ ٩٧، والواضح في أصول الفقه لابن عقيل: ١/ ٨٥.
(٣) انظر المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين للدكتور محمد العروسي عبدالقادر: ص٢٥.
(٤) انظر التمهيد لابن الباقلاني: ص٣٩.
(٥) انظر الآية ٤٥ من سورة الفرقان.
(٦) تلخيص المحصل للطوسي: ص٥٧. حاشية المحصل.

الإيجي بأنه: (الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن)[1]، وهذا موافق لشمول إطلاق الدليل للقطعيات والظنيات.

ثالثاً: علاقة الاستدلال بالعلم.

يورد المتكلمون عادة في مصنفاتهم سؤالاً عن الاستدلال، هل يفيد العلم، أو يضاده؟[2].

وكثير منهم يقول: إن النظر مضاد للعلم، مع قوله: إنه مستلزم له، فيقع في التناقض، إذ ملزوم الشيء، لايكون مضادًا له[3].

وتحقيق جواب هذا السؤال ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ أن (النظر نوعان:

أحدهما: النظر الطلبي، وهو النظر في المسألة التي هي القضية المطلوب حكمها ليطلب دليلها، فالناظر هنا ينظر في المطلوب حكمه، هل يظفر بدليل يدله على حكمه أولا يظفر، كطالب الضالة، والمقصود قد يجده وقد لايجده، فهذا النظر هو الذي لايجامع العلم بل يضاده؛ لأن الناظر هنا طالب للعلم بالقضية، ولو كان عالمًا بها لم يطلب العلم؛ لأن ذلك تحصيل حاصل.

الثاني: النظر الاستدلالي، وهو النظر في الدليل والعلم به، المستلزم للعلم بالمدلول عليه، فإذا تصور الدليل وتصور استلزامه للحكم على الحكم، وهو تصور الحد الأوسط المستلزم لثبوت الأكبر للأصغر، مثل من يعلم أن الخمر حرام، وأن كل مسكر خمر، فيلزم أن يعلم أن كل مسكر حرام، وهذا النظر هو ترتيب المقدمتين في النفس، وهذا النظر هو الذي يوجب العلم ولايضاده.

---

(١) المواقف: ص٢١.

(٢) انظر مثلاً الشامل للجويني: ١/ ٣١، والمواقف للإيجي: ص٢٥.

(٣) انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٣٥٢.

وهذان النوعان للنظر العقلي مثالهما نظر العين، فإنه نوعان:

أحدهما: التحديق لطلب الرؤية، فهذا بمنزلة تحديق القلب في المسألة ليعلم حكمها، وقد يحصل معه العلم وقد لايحصل، ولايكون طالب العلم حين الطلب عالمًا بمطلوبه، كما أن المحدق لايكون رائيًا لمراده حال التحديق.

والثاني: نفس الرؤية، فهي بمنزلة رؤية الدليل، كترتيب المقدمتين والظفر بالحد الأوسط، فهذا يوجب العلم كما توجب رؤية العين العلم بالمرئي)[1].

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٣٥٢، ٣٥٣ بتصرف.

المبحث الثاني

تعريف العقل، ومكانته، وموقعه من مصادر المعرفة

أولاً: تعريف العقل في اللغة وفي الاصطلاح، ودوره في المعرفة والنظر.

١ ـ التعريف اللغوي:

العقل في اللغة: مصدر عَقَل يعقِل، تقول: عقلت البعير أعقِله عقلاً، وأصل معنى مادته الحبس والمنع، وسمي عقل الإنسان عقلاً؛ لأنه يعقِله؛ أي: يمنعه من التورط في الهلكة، كما يعقل العقال البعير عن ركوب رأسه، وهذا كما سمي عقل الإنسان حِجْرًا لأنه يحجره عن فعل مالا يليق، وكما سُمي نُهية، لأنه ينهاه عما يضره، فكذلك العقل، يعقل الإنسان عن مشابهة الحيوان، ويقال: عقَل الرجل يعقِل عقلاً إذا كان عاقلاً، ويجيء المصدر منه على معقول، ولذا يقال: ماله معقول، أي: عقل، والمعقول أيضًا ماتعقله بقلبك[١].

وقيل إنّه اشتق من المعقِل، وهو الملجأ، فكأنّ الإنسان يلتجيء إليه في أحواله[٢].

ولم ترد مادة **العقل** في القرآن إلا على صيغة الفعل: عقلوه، تعقلون، وورد من مرادفاته الحِجر والنُّهى جمع نُهْية، وقد أشرنا إلى معناهما، كما ورد لفظ الألباب في عدة مواضع، وواحد الألباب:

---

(١) انظر تهذيب اللغة للأزهري: ١/٢٣٨ ـ ٢٤٠، مادة (عقل)، ولسان العرب لابن منظور: ١١/٤٥٨، مادة (عقل)، ومقاييس اللغة لابن فارس: ٤/٦٩، مادة (عقل).

(٢) انظر «سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون» لابن نُباته المصري: ص٢٦.

لب، وهو خالص الشيء ونُقاوته[1]، وسمي العقل لبا كما يقول الزبيدي[2]: (لأنه خلاصة الإنسان، أو أنه لايسمّى ذلك إلا إذا خلص من الهوى وشوائب الأوهام، فعلى هذا هو أخص من العقل)[3].

كما جاء ذكر الأحلام بمعنى العقول والألباب[4] في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَٰمُهُم بِهَٰذَآ﴾[5].

٢ ـ التعريف الاصطلاحي:

تعددت مسميات العقل بحسب استعمال هذا اللفظ[6]، إلا أن هذه المسميات لاتخرج في معانيها عن الأصل اللغوي لمادة العقل، الذي هو المنع والحبس.

وفيما يلي تفصيل هذه المعاني:

أ ـ يستعمل العقل بمعنى الغريزة المدركة، التي جعلها الله ـ تعالى ـ ميزة للإنسان على سائر الحيوان، وهي التي يفقدها المجانين، ويسقط بفقدها التكليف الشرعي عن الإنسان، وقد جعل الحارث

---

(١) انظر مقاييس اللغة لابن فارس: ٥/ ٢٠٠، مادة (لب).

(٢) هو أبو الفيض محمد مرتضى بن محمد الحسيني، صاحب تاج العروس شرح القاموس، من متأخري أئمة اللغة، توفي سنة ١٢٠٥هـ. انظر ترجمته في أبجد العلوم لصديق حسن خان: ٣/ ١٢ ـ ٢٩.

(٣) تاج العروس من جواهر القاموس: ٤/ ١٨٧.

(٤) انظر معاني القرآن للفراء: ٣/ ٩٣.

(٥) سورة الطور: ٣٢.

(٦) انظر إحياء علوم الدين للغزالي: ١/ ١٠١، والمسوّدة في أصول الفقه لآل تيمية: ص٥٥٨، ٥٥٩، وفتح الحميد في شرح التوحيد لابن منصور (مخطوط): [١٨ ـ أ، ب]، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، لعثمان علي حسن: ١/ ١٥٨، ١٥٩.

المحاسبي[١] هذا المعنى هو المعنى الحقيقي للعقل، وإنما يطلق العقل على غيره من المعاني مجازاً[٢].

ب ـ يعبر بالعقل عن المعارف الفطرية[٣] والعلوم الضرورية التي يشترك فيها جميع العقلاء، كالعلم بأن الكل أكبر من جزئه، وأن الضدين[٤] لايجتمعان، وأن الحادث[٥] لابد له من محدث، وهذا المعنى هو المراد بقول القائل في الحكم على شيء ما: هذا ممتنع[٦] في العقل، أو هذا واجب[٧] عقلاً، أو هذا ممكن عقلاً، أي أن هذا الامتناع أو الوجوب أو الإمكان ـ وهو مالم يعلم امتناعه ولاوجوبه ـ معلوم في النفس علمًا ضروريًا، لايحتاج إلى دليل يثبته؛ لأن كل دليل مهما بلغت يقينيته فإنما يستند إلى هذه العلوم الضرورية الأولية، فإذا انتفت لم يصح شيء أصلاً.

وهذان المعنيان من معاني العقل فطريان طبعيان غريزيان، يشترك فيهما جميع العقلاء على حدٍ سواء، ولايقع التفاوت فيها بينهم، إذ

---

(١) هو الحارث بن أسد المحاسبي، العارف صاحب التواليف، صدوق في نفسه، وقد نقموا عليه بعض تصوّفه وتصانيفه، توفي سنة ٢٤٣هـ، انظر ميزان الاعتدال للذهبي: ١/ ٤٣٠، ٤٣١.

(٢) انظر مائية العقل وحقيقة معناه، للحارث المحاسبي: ص٢٠١ ـ ٢٠٤.

(٣) (الفطرة هي الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقته). الكليات للكفوي: ٦٩٧.

(٤) (الضدان: صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما، كالسواد والبياض). التعريفات للجرجاني: ص١٣٧.

(٥) الحادث هو الموجود بعد عدمه. انظر التعريفات للجرجاني: ص٨٢.

(٦) الممتنع بالذات هو مايقتضي لذاته عدمه. التعريفات للجرجاني: ص٢٣٠.

(٧) (الوجوب: كون الشيء لازما وغير جائز النقيض). دستور العلماء للأحمد نكري: ٣/ ٤٥٠.

النقص فيها ضرب من الجنون، ينزل بصاحبه عن رتبة العقلاء.

وهذا القدر من العقل هو الذي فضل الله ـ تعالى ـ به الثقلين على أهل الأرض، وهو محل التكليف والأمر والنهي، وبه يكون التدبير والتمييز[1].

جـ ـ يطلق العقل على إدراك المعارف النظرية، ومايستفاد من التجارب الحسية، ويدخل في هذا ما أسماه الحارث المحاسبي فهم البيان[2]، أراد بذلك إصابة العاقل المعنى الصحيح لكل مايسمعه في أمور دينه أو دنياه، ولكل مايدركه بحواسه، فيدخل في ذلك فهم مافي القرآن، وسائر كتب الله ـ تعالى ـ؛ من المواعظ والآيات البينات، كما في قوله ـ تعالى ـ عن أهل الكتاب: ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝٧٥﴾[3] فأثبت أنهم عقلوه، أي فهموا معناه وأدركوه، وإن كانوا خالفوه وكفروا به، فذلك لايمنع من اتصافهم بهذا المعنى من معاني العقل.

ويطلق بعض العلماء على هذا المعنى من معاني العقل: العلم، كما ذكره الأصبهاني في كتابه الحجة، ثم عقد مقارنة بينه وبين العقل بالإطلاق الأول، مفضلاً العلم عليه، أراد بذلك أن يقرر أن الدين يدرك بالعلم لا بالعقل[4].

وهذا المعنى من معاني العقل هو الذي يسمّى فاقده والقاصر فيه غبيّا وجاهلاً وأحمق، ولايسقط التكليف عنه، بخلاف المعنى الأول.

---

(١) انظر مانقله السيوطي عن أبي المظفر السمعاني في صون المنطق للسيوطي: ص١٨١.

(٢) انظر مائية العقل: ص٢٠٨.

(٣) سورة البقرة: ٧٥.

(٤) انظر الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم الأصبهاني: ٢/٥٠٣.

والعقل بهذا المعنى أخص من العلم والمعرفة؛ لأن صاحبه يعقل ما علمه فلا يدعه يذهب؛ ولأن الإدراك مراتب بعضها أقوى من بعض، فأولها الشعور ثم الفهم ثم المعرفة ثم العلم ثم العقل[1].

د ـ ويطلق العقل على العمل بمقتضى العلم، وهذا المعنى هو الذي نفاه الكفار عن أنفسهم بعد دخولهم النار، كما أخبر الله ـ تعالى ـ عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ۝١٠﴾[2]، وهو المراد في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝٤٤﴾[4]، ونحوها من الآيات التي تُنزل ترك العمل بمقتضى العلم منزلة عدم العلم والفهم أصلاً، باعتبار أن العمل هو مقتضى فهم الخطاب والعلم به[5].

وقد يُسمى العقل بهذا الإطلاق معرفة وبصيرة[6].

وجاء في تعريف الأصمعي[7] للعقل بهذا الإطلاق ـ فيما نقله

---

(١) انظر مفتاح دار السعادة لابن القيم: ١/ ١٢٥.

(٢) سورة الملك: ١٠.

(٣) سورة الأنعام: ٣٢.

(٤) سورة البقرة: ٤٤.

(٥) انظر على سبيل المثال هذه المواضع من القرآن: البقرة: ٧٦، آل عمران: ٦٥، الأنبياء: ٦٧، وغيرها كثير، كلها تختم الآية فيها بالاستفهام الإنكاري: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ أي / العقل الذي ينفع صاحبه، ويبعثه على طلب النجاة لنفسه، بإيثار الباقي على الفاني، والتزام مقتضى مافُهم من خطاب الوعد والوعيد.

(٦) انظر مائية العقل للمحاسبي: ٢١٠.

(٧) هو أبو سعيد عبدالملك بن قُريب الأصمعي، صاحب النحو واللغة والغريب والأخبار والملح، توفي سنة ٢١٣هـ. انظر نزهة الألباء للأنباري: ٩٠ ـ ١٠٠.

عنه ابن سيده[1] ـ: (العقل: الإمساك عن القبيح، وقصر النفس وحبسها على الحسن)[2].

والعقل بهذا الإطلاق هو عقل التأييد، الذي يكون مع الإيمان، وهو عقل الأنبياء والصديقين[3].

وتفاوت العقلاء في العقل بهذا المعنى معلوم ضرورة.

يقول ابن تيمية في معرض رده على القائلين بأن العقل جوهر قائم بنفسه: (العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء إنما هو صفة، وهو الذي يُسمى عرضًا قائمًا بالعاقل، وعلى هذا دل القرآن في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[4]، ونحو ذلك، ممايدل على أن العقل مصدر عقل يعقل عقلاً، وإذا كان كذلك، فالعقل لايسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه، ولا العمل بلاعلم، بل الصحيح أن اسم العقل يتناول هذا وهذا)[5].

وبناءً على ماقيل في معاني العقل، قال ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ:

(العقل عقلان: عقل غريزي طبعي، هو أبو العلم ومربيه ومثمره، وعقل كسبي مستفاد، وهو ولد العلم وثمرته ونتيجته، فإذا اجتمعا في العبد استقام أمره، وأقبلت عليه جيوش السعادة من كل جانب، وذلك

---

(١) هو علي بن أحمد، وقيل ابن إسماعيل أبو الحسن النحوي اللغوي المعروف بابن سيدَه الضرير الأندلسي، إمام في اللغة والعربية، توفي سنة ٤٤٨هـ، وقيل غير ذلك. انظر إنباه الرواة للقفطي: ٢/ ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

(٢) المخصص لابن سيده: ١/ ٣/ ١٦.

(٣) انظر صون المنطق للسيوطي: ص١٨١، وعزاه إلى السمعاني في الانتصار لأهل الحديث.

(٤) سورة الحديد: ١٧.

(٥) مسألة في النفس والعقل، ضمن مجموع الفتاوى: ٩/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧، وانظر الرد على المنطقيين: ص١٩٦، ٢٧٦.

فضل الله يؤتيه من يشاء، وإذا فقدهما أحد فالحيوان البهيم أحسن حالاً منه، وإذا فُقد أحدهما أو انتقص، انتقص صاحبه بقدر ذلك)[1].

٣ ـ دور العقل في المعرفة والنظر:

أنكر بعض الناس[2] أن يكون العقل من أسباب المعارف أصلاً، محتجين بأن أحكامه متناقضة، وهذا منهم تعنت ومكابرة؛ فإن العلوم الثابتة ببديهة العقل ضرورية كالمحسوسات، مثل العلم بأن الشيء أعظم من جزئه، وأن جزأه أصغر من كله، وكالعلم بأن المستويين في الزمان إذا اتصف أحدهما بالتناهي في الوجود، كان الآخر متناهيًا مثله ضرورة، ولو أراد أحد أن يشكك نفسه في مثل هذه الأحكام العقلية الضرورية الفطرية لعجز عن ذلك، فمن أنكر حكم العقل على الإطلاق، وأن يكون من أسباب المعارف، فهو بمنزلة من ينكر الحواس، ويعامل معاملتهم، كأن يقال له: بم علمت أن العقل ليس من أسباب المعرفة، فإن قال: بالعقل، نقض مذهبه، وإن قال: بالحس، كذب، فإن العقل عرض لايحس، وهو ينكر الحس أصلاً، وإن قال: بالسمع، فهذا أنقض لمذهبهم؛ فإن معرفة صحة السمع لاتكون إلا بالعقل، فلم يبق لهم دليل على زعمهم، إلا المكابرة والعناد، وقد أجمع العلماء على أنه لامناظرة مع أمثال هؤلاء[3].

---

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم: ١/١١٧ بتصرف، وانظر الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني: ص١٦٩، وإحياء علوم الدين للغزالي: ١/١٠٢.

(٢) كالسوفسطائية والسمنية، انظر التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين لأبي المظفّر الإسفرايني: ١٤٩، والرد على المنطقيين لابن تيمية: ٣٢٩، حيث نبه إلى خطأ من يقول: إن السمنية ينكرون مالا يحسونه، وبين أن الصواب إنكارهم مالا يحس، وفرّق بين القولين.

(٣) انظر تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ١/١٧، ١٨.

أما احتجاج هؤلاء بتناقض أحكام العقل فباطل، فإن قضايا العقل لاتكون متناقضةً قط، وإنما يقع التناقض عند التقصير في النظر، ودخول الوهم والهوى. يقول أبو المعين النسفي[١]: (ولو كان فساد مافسد من النظر والاستدلال يوجب فساد كل نظر، مع قيام الدليل على صحته وثبوت القانون المميز بين صحيحه وفاسده، لكان ينبغي أن يخرج الخبر والحس من أسباب المعارف، لوجود الكذب في الخبر، والغلط في الحس عند البعض... وحيث لم يبطل الخبر والحس بذلك، لم يبطل العقل والنظر)[٢].

والذي يقع به التناقض في أحكام العقل هو الإخلال بأحد شروط صحة النظر العقلي، وهي ثلاثة ـ كما يقول أبو إسحاق الشيرازي[٣] ـ:

أولها: أن يكون الناظر كامل الآلة، بأن يعرف كيفية ترتيب الأدلة بعضها على بعض.

ثانيها: أن يكون النظر في دليل لا في شبهة، ومن هٰهنا أخطأ من لم يوفق لإصابة الدليل، حيث كان نظره في شبهة، وهذا بمنزلة رجل صحيح العين، حادّ البصر، يقصد بلدًا معلومًا، فإن سلك المحجة المستقيمة إليه وصل إلى مقصوده، وإن سلك طريقًا إلى جهة أخرى بأن كان البلد في الشرق وسار هو نحو الغرب، فإنه لو سار ما ازداد إلا بعدًا، كمالم يسلك المحجة الموصلة إليه.

---

(١) هو ميمون بن محمد بن محمد بن معبد النسفي الفقيه الحنفي، المتكلم الماتريدي، توفي سنة ٥٠٨هـ. انظر هدية العارفين لإسماعيل البغدادي: ٦/ ٤٨٧.

(٢) تبصرة الأدلة: ١/ ٢٠، ٢١ بتصرف يسير.

(٣) هو إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبدالله الشيرازي الفيروزابادي، الشافعي، الإمام المحقق المتقن المدقق ذو الفنون، توفي سنة ٤٧٢هـ. انظر تهذيب الأسماء واللغات للنووي: ٢/ ١٧٢ ـ ١٧٤.

ثالثها: أن يستوفي الدليل بشروطه، فيقدم مايجب تقديمه ويؤخر مايجب تأخيره، ويعتبر مايجب اعتباره؛ لأنه متى لم يستوف الدليل بشروطه، بل تعلق بطرف الدليل، أخطأ الحكم ولم يصل إلى المقصود، ويكون كالرجل يقصد بلدًا، فإنه يحتاج أن يستوفي الخطى، ويقطع جميع المسافة إليه ليصل، فإن قصر دونه وقعد في أثناء المسافة لم يصل إلى المقصود[1].

كما أنكر قوم النظر والاستدلال العقلي، مع إقرارهم بأن العقل من أسباب المعرفة، محتجين بما تقدم نقضه من ادعاء التناقض في أحكام العقل. وفي الرد على هؤلاء يقول أبو المعين النسفي: (الدليل على أن النظر طريق العلم: أن من اشتغل به واستوفى شرائط النظر أفضى به إلى العلم لامحالة)[2].

ويقال أيضًا: أنتم في أموركم الدنيوية مشتغلون بالنظر غاية الاشتغال، لاتستوى معيشتكم ولاتنتظم حياتكم إلا بذلك، فدل ذلك على عنادكم ومكابرتكم[3].

كما يقال: النظر في نفي النظر إثبات له، فإن ادعى النافي أنه علم ذلك بديهة أو بالحواس فجوابه: أنه لو صح ذلك لما وقع خلاف بيننا وبينكم، فنحن أصحاب الحواس السليمة والعقول الوافرة، فما بالنا لانعرف ماعرفتم؟.

فإن قالوا: أنتم تعرفون، ولكن تعاندون، قيل لهم مثل قولهم، وقلب الأمر عليهم، فلم يبق إلا النظر، وبه استدلوا حيث قالوا: إن أحكام العقل متناقضة، فصح أن نافي النظر مثبتٌ له كمثبته، فثبت

---

(١) شرح اللمع للشيرازي: ١/ ٩٤ ـ ٩٥ باختصار.

(٢) تبصرة الأدلة: ١/ ١٨، وانظر شرح اللمع للشيرازي: ١/ ٩٤.

(٣) انظر تبصرة الأدلة للنسفي: ١/ ١٨.

بإجماع العقلاء وغيرهم[1].

ثانيًا: **مكانة العقل كمصدر للمعرفة والعلم الإلـٰهي.**

ممالاشك فيه أن للعقل بجميع معانيه مكانة عالية، ومايرد من ذم أصحاب العقول أحيانًا فهو باعتبار نقصها أو اختلالها عندهم، فالذم متجه إلى نقص العقل لا إلى العقل ذاته. وهذا مما يزيد في إكبار العقل وتعظيم قدره: أن تكون زيادته مدحًا ونقصه ذمًا، ولم يرد في القرآن ولا في السنّة في شأن العقل إلا مايفهم منه أنه بهذه المثابة، وقد وردت مادته في القرآن تسعًا وخمسين مرة[2]، كلها يفيد أن انتفاء العقل مذمة، هذا سوى ذكر مرادفاته؛ كالألباب، والأحلام، والحِجْر، وذكر أعماله؛ كالتفكر، والتذكر، والتدبر، والنظر، والاعتبار، والفقه، والعلم؛ فهذه الأعمال العقلية لاتكاد تخلو من ذكرها سورة من كتاب الله ـ تعالى ـ، ويرد ذكرها على أنها أوصاف مدح وكمال للمتصف بها، وأن انتفاءها أو نقصانها مذمة شرعية، وهذا يدل دون شك على رفع الإسلام من شأن العقل، وتكريمه له واحتفائه به، كيف لا، وقد جعله مناطًا للتكليف، وشرطا لقيام الحجة.

كما يدل على عناية الإسلام الفائقة بالعقل محاربته وتحريمه لكل مامن شأنه أن يعطّله أو يضعفه، كالخمر ومافي حكمه، أو يحول بينه وبين أدائه لوظيفته التي خلقه الله من أجلها، كالتقليد الأعمى، واتباع الهوى، والتعصب لغير الحق. كما حرم كل ماينافيه من الأوهام الباطلة والخرافات، كالتشاؤم، والكهانة، والسحر، والشعوذة، وما جرى مجرى ذلك.

---

(١) انظر تبصرة الأدلة للنسفي: ١/١٨، ١٩.

(٢) حسب ماحصر في المعجم المفهرس لمحمد فؤاد عبدالباقي: ص٤٦٨، ٤٦٩.

ومن ذلك صيانته وحفظه من التطاول به إلى مالا يبلغه، وماليس في وسعه إدراكه، صيانة له وحفظًا، كما جاء في القرآن من النهي عن تتبع المتشابه[1]، وكما جاء في السنة من النهي عن التفكر في ذات الله ـ تعالى ـ[2]، وعن الخوض في القدر[3]؛ فإن تلك مهامِهُ ومتاهات لا أفسد للعقل من الخوض فيها مجردًا من نور الوحي.

وهذه من حسنات الإسلام الكبرى التي شوهها أعداؤه، وصوّروها على أنها حَجْر على العقل وتضييق عليه، ويكفي في رد هذه الفرية وتزييفها شهادة واقع العقل البشري، ومايعيشه من أزمات وتخبط وتيه وتناقض، من جراء إقحامه في غير مجاله، وتخطيه حدود إمكاناته.

وإذ قد تبين بهذه الدلائل ـ وغيرُها كثير ـ بعض ثناء الشرع على العقل وتكريمه له، واحتفائه به، وصيانته له، فلابد من بيان موقعه من مصادر المعرفة، ومكانته بين مصادر الأدلة الشرعية. وبيان ذلك أن يقال:

إن العقل إنما يدرك الأشياء لاعلى وجه الإحاطة التامة والمعرفة الكلية، وإنما يعلمها بوجه جملي، ثم قد يعلم بعض التفاصيل من طريق السمع، أو من طريق ماتمده به الحواس من معلومات[4].

---

(١) انظر سورة آل عمران الآية: ٧.

(٢) كما في الحديث الذي رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ٣/ ٥٢٥ برقم (٩٢٧)، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان: ١/ ١٣٦ برقم (١٢٠) وقال: هذا إسناد فيه نظر، كما رواه الطبراني في الأوسط، وقد حسنه الألباني كما في سلسلة الأحاديث الصحيحة: ٤/ ٣٩٥، برقم (١٧٨٨).

(٣) كما في الحديث الذي أخرجه الطبراني عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ، وحسنه الألباني كما في السلسلة الصحيحة: ١/ ٤٢، برقم (٣٤).

(٤) انظر تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين للراغب الأصفهاني: ص١٤٢.

ولو كان العقل مدركًا للأشياء جملة وتفصيلاً، محيطًا بالعلم بها إحاطة تامة لاستوى علم المخلوقات بعلم الخالق، ولاستغنى الخلق عن الوحي ولاستقلوا بعقولهم، وبطلان ذلك معلوم بالضرورة[1].

ومما يوضح موقع العقل من مصادر الأدلة الشرعية خصوصًا، ومن مصادر المعرفة عمومًا: تقسيم العلوم من حيث إدراك العقل لها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: العلوم الضرورية الفطرية، وهي التي لايمكن التشكيك فيها كما تقدم[2]، ويدخل في هذا القسم مانبه إليه الشرع من دلالة الفطرة على الخالق جل وعلا.

الثاني: العلوم النظرية المكتسبة بالنظر والاستدلال، فهذه يستند العقل في تحصيلها إلى القسم الأول، وهي نوعان:

١ ـ ماتمحض العمل فيه للعقل، وهذا عادة يكون في العلوم المفضولة، كالطبيعيات والرياضيات والطب والصناعات، ويلحق بهذا النوع النظر في العقائد على المناهج البدعية، الكلامية والفلسفة.

---

(١) انظر الاعتصام للشاطبي: ٢/٣١٨.

(٢) وقد تسمى البدهية، وهي تسمية مرادفة للضرورية، وقيل: البدهي أخص، انظر التعريفات للجرجاني: ص٤٣، ٤٤، وقد نبه ابن تيمية إلى أن (الفرق بين البدهي والنظري إنما هو بالنسبة والإضافة، فقد يبدهُ هذا من العلم ويبتدىء في نفسه مايكون بديهيًا له، وإن كان غيره لايناله إلا بنظر قصير أو طويل، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر) اهـ من الرد على المنطقيين: ص٨٨، ٨٩، وانظر ص١٣، ١٤. وقد أساء الدكتور علي سامي النشار فهم كلام ابن تيمية هذا، وظن أنه يقول بقول السوفسطائية بنسبية الحقيقة، وكلام شيخ الإسلام محكم واضح، لايوحي بما فهمه الدكتور لامن قريب ولامن بعيد، انظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار: ص١٩١. وانظر ما يأتي في ص٩٩.

٢ ـ ما اشترك فيه العقل مع أدلة الشرع، بالنظر فيها واستخراج ماتضمنته من دلائل ومسائل، ويدخل في هذا النظرُ في العقائد على المنهج الشرعي.

الثالث: العلوم الغيبية، وهذه لايعلمها العقل إلا بتعليم، ويدخل فيها أكثر مسائل العقائد التفصيلية، وغاية حظ العقل منها ـ سوى الفهم والتسليم ـ إثباتُ إمكانها، ونفي امتناعها[١].

وفي ضوء هذا التقسيم للمعارف والعلوم بالنسبة للعقل نعلم موقع العقل بين مصادر الأدلة الشرعية للاعتقاد، فهو ـ كما سيظهر ـ إن شاء الله تعالى ـ من خلال الأدلة المعروضة في الباب الثاني من هذا البحث ـ يوصل إلى معرفة أصول الاعتقاد الكبار على وجه الإجمال، كالإقرار بالخالق ـ جل وعلا ـ، ووجوب إفراده بالعبادة والتأليه، وإثبات الكمال والتنزيه له، كما قد يدرك وجوب الجزاء الأخروي، والبعث بعد الموت، وإرسال الرسل، إلا أن ذلك كله إنما يعرفه العقل ويثبته على وجه الإجمال لا التفصيل، إذ التفصيل وظيفة السمع، وهي مما لاطاقة للعقل بالاستقلال به، وغاية وظيفة العقل فيها كما أشرنا، إدراك إمكانها، بحسب ماجعل الله ـ تعالى ـ فيه من علوم ضرورية، ومعارف أولية[٢].

وبهذا نعلم أن منزلة العقل من النقل إنما هي منزلة الخادم من سيده، أو كما قيل: العقل متَولٍّ، ولى الرسول ثم عزل نفسه؛ لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، فالواجب على العقل التزام ما التزم، والعمل بمقتضى ماعلم[٣].

---

(١) انظر هذا التقسيم في «الاعتصام» للشاطبي: ٢/٣١٨، و«منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» لعثمان علي حسن: ١/١٧٦، ١٧٧.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/٣١، ٣٢.

(٣) المصدر السابق: ١/١٣٨.

وليس المراد أنه عزل نفسه عن العمل كليّة، وإنما عزل نفسه عن التسلط على الشرع، وأخَذ مكانه اللائقَ به. وهذا المثل أولى بتعظيم الشرع المعصوم، من قول بعض المتكلمين: (إن العقل مزكي الشرع، ولايصح أن يأتي الشاهد بتجريح المزكي، ولابتكذيبه، فإن ذلك إبطال له)[1]؛ فإن هذا موحٍ بكون الشرع مفتقرًا إلى العقل، تابعًا له؛ حيث جُعل العقل أساسًا له. والواقع أنّه لم يزكّه؛ فزكاؤه ذاتي، وإنما دل عليه، والمزكّي لابد أن يكون أعلى وأوثق، أو مساويًا على الأقل، أو قريبا، ولاسبيل إلى ذلك مع الشرع.

والواجب شرعا وعقلا ألاّ يُعطى العقل أكبرَ من قدره، ولاتُتجاوزَ به حدودُه؛ فإن في هذا إعناتا له كما تقدم. ولايقدّمَ على السمع ويحكّمَ فيه، كما هو منهج أهل الكلام والفلسفة. بل لاينصب العداء بينهما أصلاً. ولايصح القول بتعارضهما عند التحقيق، فالعقل الصريح لايعارض النقل الصحيح، بل يوافقه ويشهد له.

كما لايهمل العقل ولايقلل من شأنه؛ فإن هذا تفريط منافٍ لنصوص الشرع، وإنما جنح إليه بعض المتصوفة وأصحاب المنهج العبادي، وبعض المنتسبين إلى الحديث؛ منافرة منهم لما رأوا ماعليه أهل الكلام والفلسفة، من الإفراط في تحكيم العقل، والغلو في تعظيمه.

هذا على وجه الإجمال هو منهج الكمال: الاعتدال والوسطية في الأخذ بأحكام العقل.

وقد مثل بعض العلماء منزلة العقل من الشرع بمنزلة البصر من الشعاع، فإذا فُقد الشرع، عجز العقل عن أكثر الأمور، عجْز العين عند فقد الشعاع[2].

---

(١) «العواصم من القواصم» لابن العربي: ص١١٢.

(٢) انظر تفصيل النشأتين للراغب الأصفهاني: ص١٤٠، ١٤٢، ومجموع الفتاوى لابن تيمية: ٣/ ٣٣٨.

(وقال بعض أهل المعرفة: مقدار العقل في المعرفة كمقدار الإبرة عند ديباج أوخز، فإنه لايمكن لبس ديباج ولاخز إلا أن يخاط بالإبرة، فإذا خيط بالإبرة فلا حاجة بهما[1] إلى الإبرة، كذلك تضبط المعرفة بالعقل، لا أن المعرفة تحصل من العقل أو تثبت فيه)[2].

كما ضرب شيخ الإسلام ابن تيمية مثلاً لطيفًا، فيه بيان لمنزلة العقل من الشرع، وذلك أثناء ردّه على القائلين بتقديم العقل على الشرع عند التعارض، حيث مثّل العقل في دلالته على صدق الشرع وصحته بالعامّي الذي علم عين المفتي، ودلّ غيره عليه، وبيّن له أنه عالم ومفت، فإن دلالة هذا العامّي على المفتي وتعريفَه به لاتوجب له أن يُقدَّم قولُه عليه إذا اختلف معه، بل لايحق لهذا العامّي أن يخالف حكم المفتي العالم، أو يعارضَ اجتهادَه، ولا أن يقول لمن دله عليه من المستفتين: أنا الأصل في علمكم به، وأنه مفت وعالم، فيجب عليكم أن تأخذوا بقولي وتطّرحوا قوله؛ لأنكم لو أخذتم بقوله المعارض لقولي قَدَحْتُم في الأصل الذي به علمتم أنه مفت وعالم.

وجوابهم له أن يقولوا: أنت أيها العامّي لما شهدت بأن هذا مفت وعالم، ودللتنا عليه، شهدت بوجوب تقليده من دونك، وأخذنا بشهادتك له بالعلم والفتوى، واعتمادنا عليها لايستلزم أن نوافقك في أحكامك واجتهاداتك المبنية على غير علم، وخطؤك وجهلك فيما خالفت فيه هذا العالم لايستلزم القدح في علمك بأنه عالم مفت، وشهادتِك بذلك.

---

(١) في الأصل: بها، ولعلها: بهما. وكلامه هنا عن نسبة العقل بمعنى الغريزة إلى المعرفة الحاصلة، لا إلى التكليف.

(٢) هذا النص مما أورده السيوطي في كتابه «صون المنطق»: ص١٨١، من كلام أبي المظفر السمعاني في كتابه: «الانتصار لأهل الحديث».

فإذا كان هذا هو شأن العامّي مع المفتي في وجوب تقديم حكم المفتي على حكمه، مع كون المفتي يجوز عليه الخطأ، فكيف يكون شأن العقل مع الشرع، وهو يعلم أن مُبلّغه عن الله ـ تعالى ـ معصوم لايجوز عليه الخطأ، فتقديم قول المعصوم على مايخالفه من الاستدلال العقلي أولى من تقديم المستفتي لقول المفتي، على قول مخالفه العامّي الذي دل عليه[1].

وهذا المثال إنما ضرب على وجه التنازل، ومجاراة الخصم في دعوى وقوع التعارض بين العقل والنقل، فلو صح وقوع هذا لكان هذا حكمُه ومثلُه، لكن الأصل الذي لاشك فيه: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ودرء تعارض العقل والنقل. وإنما يقع التعارض حقّاً بين الشرع والبدع، التي سميت ظلما وزوراً أحكامًا عقلية، وجُعلت بحكم الهوى براهين يقينية، والعقل الصريح منها بريء. وفي سبيل إبطالها وإثبات انتفاء المعارض العقلي للشرع، ألّف شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ كتابه العظيم: «درء تعارض العقل والنقل».

وفي بيان دور العقل في العلم الإلـهي، يقول الإمام أبو المظفر السمعاني[2] في كتابه «الانتصار لأهل الحديث» ـ كما نقل عنه قوّام السنة ـ: (إن الله ـ تعالى ـ أسس دينه وبناه على الاتباع، وجعل إدراكه وقبوله بالعقل، فمن الدين معقول وغير معقول، والاتباع في جميعه واجب.

ومن أهل السنة من قال: إن الله لايعرف بالعقل، ولايعرف مع عدم العقل، ومعنى هذا أن الله ـ تعالى ـ هو الذي يعرّف العبد ذاته،

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/١٣٨، ١٣٩.

(٢) هو أبو المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر السمعاني التميمي، الفقيه الإمام المشهور، له تصانيف في الفقه وأصوله والحديث، توفي سنة ٤٨٩هـ. انظر الأنساب للسمعاني: ٣/٢٩٩.

فيعرف الله بالله لابغيره، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[1] ولم يقل: ولكن العقل... وقد ثبت أن النبي ﷺ قال: «والله لولا الله ما اهتدينا...»[2] فهذه الدلائل دلّت أن الله ـ تعالى ـ هو المعرِّف، إلا أنه يعرِّف العبد نفسه مع وجود العقل؛ لأنه سبب الإدراك والتميز، لامع عدمه؛ لأن الله ـ تعالى ـ قال: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝٢٤﴾[3] والله ـ تعالى ـ يعطي العبد المعرفة بهدايته، إلا أنه لايحصل ذلك مع فقد العقل، ونظير هذا أن الولد لايكون مع فقد الوطء، ولايكون بالوطء، بل يكون بإنشاء الله ـ تعالى ـ وخلقه).

إلى قوله: (واعلم أن فصل مابيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعًا للمعقول، وأما أهل السنة قالوا: الأصل في الدين الاتباع، والمعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ماشاء، ولو كان الدين بُني على المعقول، لجاز للمؤمنين ألا يقبلوا شيئًا حتى يعقلوا...)[4].

---

(١) سورة القصص: ٥٦.

(٢) انظر صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الخندق، (٤/١٥٠٧)، حديث رقم: (٣٨٧٨).

(٣) سورة الروم: ٢٤.

(٤) الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم الأصبهاني: ١/٣١٨، ٣٢٠، وانظر صون المنطق للسيوطي: ص١٧٩، ١٨٠، ١٨٢.

المبحث الثالث

تقسيم العقائد ودلائلها إلى سمعيات وعقليات، وأقسام النّاس بالنسبة إلى ذلك

اشتهر عند المتكلمين تقسيم الدليل إلى عقلي وسمعي[1]، وربما قالوا عقلي ونقلي، أو عقلي وشرعي[2]، وكثير منهم يقصد بوصف الدليل بأنه سمعي، أو نقلي، أو شرعي شيئًا واحدًا، وهو أن الدلالة فيه ليست عقلية محضة، أي أن مقدماته ليست كلها عقلية، بل هي مركبة من العقليات والنقليات[3].

ولايفرق كثير من المتكلمين في التعبير عن هذا المعنى بين هذه الأوصاف الثلاثة: السمعي، النقلي، الشرعي، فأيها استخدم فهذا مرادهم به، كما يفهم ذلك من تعريفهم لكل من الدليل العقلي والدليل السمعي.

ومما هو محل اتفاق بينهم، أنه لايتصور دليل سمعي محض، بحيث تكون جميع مقدماته نقلية، إذ لايعرف صدق النقل إلا بالعقل[4].

أما الدليل العقلي عندهم فهو ماكان عقليًا محضًا، بأن كانت

---

(١) انظر مثلاً كتاب التوحيد للماتريدي: ص٤، والإرشاد للجويني: ص٨.

(٢) انظر مثلاً أصول الدين للبغدادي: ص٩، والمغني لعبدالجبار: ١٣/١٦٩ حيث يقسم المطالب إلى عقليات وشرعيات.

(٣) انظر تعريف الدليل النقلي في المواقف للإيجي: ص٣٩، والمحصل للرازي: ص٧١.

(٤) انظر المحصل للرازي: ص٧١، والمواقف للإيجي: ص٣٩.

جميع مقدماته عقلية:

ورغم أن هذا التقسيم للدليل قد يقال إنه اصطلاحي، إلا أنه لايخلو من مآخذ، خصوصًا في عدم تفريقهم بين وصف الدليل بأنه سمعي، ووصفه بأنه شرعي ونقلي، وجعلهم هذه الأسماء من قبيل المترادفات، وأنها في مقابل العقلي، وسوف يأتي بيان وجه الصواب في هذا.

لكن المأخذ الأعظم، هو جعلهم أصول الدين نوعين: عقليات وسمعيات، ثم حصرهم الأدلة النقلية في جانب السمعيات، ومنعهم أن تكون العقليات معلومة بالنقل؛ لأن ذلك يستلزم الدور[1]، وهذا خاص عندهم بالعقليات التي تتوقف عليها صحة النقل، كثبوت الصانع والنبوة، أما العقليات التي لاتتوقف عليها صحة النقل؛ كالعلم بحدث العالم، والوحدانية؛ فيجوز عندهم إثباتها بالسمع[2].

---

(١) الدور: هو توقف الشيء على مايتوقف عليه، كأن يتوقف «أ» على «ب»، و«ب» على «أ»، أو «أ» على «ب» و«ب» على «جـ» و«جـ» على «أ»، انظر التعريفات للجرجاني: ص١٠٥.

(٢) انظر المواقف للإيجي: ص٣٩، ٤٠. والمعروف عند المتكلمين أن العلم بحدث العالم من مقدمات إثبات الصانع، - انظر مثلاً الإرشاد للجويني: ١٨، وتبصرة الأدلة للنسفي: ١/ ٧٨ - إلا أن صاحب المواقف قرّر ماوافق فيه الرازي الفلاسفةَ من أن الحدوث لايمكن أن يكون علة للحاجة إلى المحدث. انظر الأربعين: ١/ ١٢٩. أما على منهج السلف؛ فلا يصح أيضا كون العلم بحدث العالم من مقدمات صحة النقل؛ لأن العلم بالخالق فطري، لايتوقف على العلم بحاجة العالم إلى محدث، ولأن القول بحدث العالم إن أريد به جنس الحوادث فهو باطل؛ لإفضائه إلى تعطيل الرب - جل وعلا - من أفعاله في الأزل، وإن أريد به آحاد الحوادث فهو حق، لكن ليس هو الطريق الوحيد للدلالة على الخالق، حتى يجعل من مقدمات صحة النقل.

والسبب الذي أوقع هؤلاء في هذا الحصر لدلائل الكتاب والسنة، هو نظرتهم إليها على أنها أدلة سمعية تتوقف دلالتها على العلم بصدق المخبر بها، وغفلوا عن أن الكتاب والسنّة كما جاءا بالدلالة السمعية المتوقف في العلم بصحتها على العلم بصدق المخبر بها، كذلك قد جاءا بالدلائل العقلية اليقينية على سائر الأصول الاعتقادية الشرعية التي يمكن أن تعلم بالعقل، من غير أن تكون هذه الدلائل العقلية مستندة في حجيتها إلى العلم بصحة النقل، فهي دلائل مطلقة، وحجة بذاتها لاتستند إلى غيرها، وإنما يتعلق النقل بها من جهة التنبيه، والإرشاد إليها، والتذكير بها، والدلالة عليها لاغير، ولذا يصح الاحتجاج بها على المصدق بالرسالة وغير المصدق، فالجميع سواء بالنسبة لحجيتها؛ لأن المستدل بها يأخذها إنشائيًا كأنها من وضعه هو[1]، فلا يصح للمخالف في الدين أن يقول: لاتحتجوا علي بها، فإني لم أؤمن بصدق النقل بعد، وأنه وحي الله لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه، بل أثبتوا لي أولاً أن هذا كلام الله، أو كلام رسوله المعصوم، حتى أقبل احتجاجكم به؛ لأنا نقول له:

نحن ما احتججنا عليك بالوحي من جهة أنه وحي من الله يجب تصديقه والأخذ بمقتضاه، وليس هذا وجه الإلزام في احتجاجنا، وإنما احتججنا عليك بحجة عقلية محضة، وجه الإلزام فيها عقلي محض، دلنا عليها الله ـ تعالى ـ في كتابه، أو علّمنا إياها رسوله ﷺ، وما ابتدعناها من عند أنفسنا. فهذا جواب هذا وأمثاله.

فالمتكلمون أهملوا هذا النوع المهم من دلائل الكتاب والسنة، الجامع بين وصفي العقل والنقل. نعم: قد يوجد في كلامهم أحيانًا استشهاد ببعض الآيات المتضمنة دلالات عقلية، إلا أنهم لايفعلون

---

(١) انظر الموافقات للشاطبي: ٣/ ٥٢، ٥٣.

هذا إلا على سبيل الاستئناس والاعتضاد، لا الاستغناء والاعتماد؛ فإنهم يبتدعون أدلتهم أولاً من عند أنفسهم، ثم يبحثون بعد ذلك في النصوص النقلية ماعساه أن يكون محتمل الدلالة على ما ابتدعوا، والغالب أنهم يتعسفون في فهم بعض النصوص، ويشطحون في تفسيرها لتوافق ما ابتدعوا، ولو كان مخالفًا لما تقرر في النقل من مسائل الاعتقاد، كما هو معلوم من تفاسيرهم، وكما سيأتي التنبيه عليه في استشهادهم بقوله ـ تعالى ـ: ﴿ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ۝٧٦ ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[2]، وغيرهما من الآيات، وعلى هذه الطريقة البدعية في الإفادة من النصوص النقلية يُنزّل ماوُجد من اعتراف كثير من أهل الكلام بتضمن القرآن خلاصة دلائل العقول.

ولاريب في صحة انقسام أصول الاعتقاد ومسائله إلى سمعيات ينحصر طريق العلم بها في السمع دون العقل، كتفصيل صفات الرب ـ تعالى ـ، والعلم بالجنة والنار وأوصافهما، وسائر تفاصيل الاعتقاد، وإلى عقليات تُعلم بالعقل كما تعلم بالسمع[3].

لكن المهم: ماهي هذه الأصول العقلية التي تعلم بالعقل؟ فإن في تحديدها وضبطها تمييزًا مهما بين منهج أهل السنّة والجماعة والمناهج الكلامية في باب الاستدلال العقلي على أصول الاعتقاد.

فأهل السنة والجماعة ـ جريًا على منهجهم في الاكتفاء بالكتاب والسنة والاغتناء بهما في بيان أمور الدين أصولاً وفروعًا، مسائل

---

(١) سورة الأنعام: ٧٦.

(٢) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٣) انظر لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضيّة في عقيدة الفرقة المرضيّة للسفاريني: ٢/٣.

ودلائل، عن غيرهما من المصادر ـ لايثبتون أصولاً للدين سوى ماجاء في الكتاب والسنة من أركان الإيمان الستة، ومايتبعها من أركان الإسلام وشرائع الدين المعلومة منه بالضرورة.

وهم لاينكرون أن منها مايعلم بالعقل إجمالاً، مع كونه معلومًا بالسمع، ومنها مالايعلم إلا بالسمع، وأن التمييز بين النوعين يعلم بالعقل، فما أمكن معرفته والاستدلال عليه بالعقل من مسائل الاعتقاد الشرعية فهو عندهم من قسم العقليات، ومالم يكن للعقل سبيل إلى إثباته فهو من السمعيات، لكن هل يوجد أصل شرعي، أو مسألة شرعية اعتقادية يمكن معرفتها والاستدلال عليها بالعقل، ومع ذلك لم يأت لها في النقل دليل عقلي، أو إشارة إلى دليل عقلي يدل عليها ولو على وجه الإجمال؟.

أجاب ابن تيمية بأن في وجود هذا نظرًا، وإن قال بوقوعه كثير من الناس.

لكن لو قدر وجوده ـ وهو ممكن ـ فإنه لايلزم من ذلك نقص أو قدح في الدين[1].

والذي ينبغي القطع به انتفاء مثل هذا، تمسكًا بعموم قوله ـ تعالى ـ: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[2]، ومافي معناه من النصوص الدالة على كمال الدين وتمامه، وكما يكون كمال الدين في مسائله: كذلك يكون في دلائله، إلا أن هذا لايعني ضرورة ورود دليل عقلي مفرد مستقل منصوص عليه بإزاء كل مسألة عقدية عقلية، بل يكفي في هذا أن يكون

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية: ١٩/ ٢٣١ ـ ٢٣٣.

(٢) سورة المائدة: ٣. وانظر بحثاً قيما في عموم هذه الآية، والردّ على مايمكن أن يثار حوله من شبه، في كتاب: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، للدكتور عابد السفياني، ص: ١٣٦ ـ ١٤٦.

دليل المسألة داخلاً ضمن دليل عقلي عام منصوص عليه.

مثال ذلك: صفة العلو لله ـ تعالى ـ، لاشك أنها صفة عقلية، يعلم العقل والفطرة ثبوتها لله من جهة كونها صفة كمال لانقص فيها بوجه من الوجوه، وقد جاءت النصوص متوافرة بإثباتها، إلا أنها تدل عليها دلالة سمعية. ولم أقف على دليل عقلي في القرآن أو السنة يدل عليها بخصوصها، كما هو شأن صفة العلم مثلاً، فهل يعني هذا عدم وجود دليل عقلي نقلي لها؟.

كلا. فالأدلة العقلية النقلية الدالة على ثبوت الكمال المطلق لله ـ تعالى ـ، تدل دلالة عقلية عامة على هذه الصفة؛ لأنها كمال.

ومن هنا نعلم بطلان قول القاضي عبدالجبار المعتزلي عن آية المائدة السابقة: (المراد أنه أكمل الشرائع، لا الأمور العقلية)[1]؛ فإنه مبني على أن الشرائع لاتتضمن الأمور العقلية، وهي إن كانت لاتتضمن الأمور العقلية البدعية، فهي دون شك محيطة بالأمور العقلية الشرعية.

وقد يقال: إنه ليس هناك كبير اختلاف بين ماذُكر من منهج السلف في تمييز العقليات من السمعيات ومنهج المتكلمين في ذلك، مادام العقل هو طريق التمييز عند الجميع، فإن المتكلمين كذلك يجعلون العقل مرجعهم في هذا.

والواقع أنّ الخلاف مع المتكلمين ليس في طريق التمييز بين السمعيات والعقليات في الأصول والمسائل الاعتقادية الثابتة في النقل، وإنما الخلاف معهم في تحديد هذه الأصول والمسائل، وهل ينحصر مأخذها في النقل وحده؟.

فإن المتكلمين لم يقفوا في تحديد المطالب العقدية عندما ورد به النقل من مسائل وأصول، بل تجاوزا ذلك فابتدعوا مسائل وأصولاً

---

(١) المغني: ١٢/١٦٧.

ما أنزل الله بها من سلطان، ثم ابتدعوا لها دلائل يلزم من الأخذ بها ردُّ كثير مماثبت في النقل، ومن أعظم ما ابتدعوا في أصول الاعتقاد: اعتقاد حدوث العالم من طريق دليل الجواهر والأعراض[1]، وانبنى على الأخذ بهذا الدليل نفي الصفات عن الرب ـ جل وعلا ـ، فصار نفي الصفات عندهم أصلاً ضروريًا من أصول الاعتقاد، بعد أن كان إثباتها هو الأصل في دين الرسول، فلذلك سمّى بعض الأئمة طريقتهم: ترتيب الأصول في تكذيب الرسول[2].

وهكذا يظهر أعظم الظهور أن عقليات أهل الكلام التي يجعلونها مقابل السمعيات، غير عقليات أهل السنة؛ فعقليات أهل السنّة هي الأصول الشرعية الثابتة بالكتاب والسنة، التي يمكن إثباتها والاستدلال عليها بالعقل، ودلائلها العقلية تؤخذ من النقل نفسه. أما عقليات أهل الكلام: فهي ما ابتدعوه وقرروه إبتداءً من مسائل ودلائل، دون الرجوع إلى الكتاب والسنّة، والتحاكم إليهما في ذلك، وهي مع كونها مبتدعة غير شرعية، لاتستحق وصفها بأنها عقليات، لما ثبت في حكم العقل من بطلانها، أو بطلان كثير منها، وسيأتي بعض التفصيل في هذا، إن شاء الله ـ تعالى ـ.

---

(١) لايلزم من هذا موافقة الفلاسفة في قولهم بقدم العالم؛ لأنهم يعنون بذلك قدم بعض آحاده كالأفلاك والعقول والنفوس الصادرة عن الله بزعمهم، وهذا باطل دون شك؛ لإفضائه إلى التعطيل، وهو خلاف القول بأن الله ـ تعالى ـ لم يزل خالقا فعّالاً لما يريد، ومايلزم ذلك من تسلسل الآثار والحوادث؛ فهذا هو الحق الذي يتعارض معه قول المتكلمين بحدث جملة العالم، ويثبتونه بدليل الجواهر والأعراض، فيفضي إلى تعطيل الله من أفعاله في الأزل، فلهذا صار أصلاً بدعيا. انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/ ٣٢٠ ـ ٣٧١، وشرح حديث النزول له: ٤١٣ ـ ٤٢٠، ٤٤٢ ـ ٤٤٤.

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية: ١٦/ ٤٤٤.

ولنعد الآن إلى بيان التقسيم الصحيح للأدلة، حسب منهج السلف، الموافق للنقل الصحيح والعقل الصريح، فنقول:

إن تقسيم الدليل إلى عقلي وسمعي تقسيم صحيح لا اعتراض عليه، إلا أن غاية مافي هذا التقسيم بيان الطريق الذي علم به ثبوت المسألة. وكونُ الدليل عقليا أو سمعيًا ليس صفة تقتضي مدحًا ولاذمًا، ولاصحة ولافسادًا، وإنما يقتضي ذلك كونُه شرعيًا أو بدعيًا.

والدليل الشرعي لايقابل بالعقلي، ولايجعل قسيما له، كما يفعل بعض المتكلمين[1]، وإنما يقابل بالبدعي؛ فإن الشرعة تقابل البدعة، ثم الدليل الشرعي قد يكون سمعيًا وقد يكون عقليًا، وعلى هذا فوصف الدليل بأنه شرعي يراد به أحد أمرين[2]:

الأول: أن يكون الشرع أثبته ودل عليه، وهذا على قسمين[3]:

١ ـ ماكان معلومًا بالعقل، فيكون شرعيًا عقليًا، كالأمثال المضروبة في القرآن، وغيرها من دلائل التوحيد والنبوة والبعث، وهذا هو موضوع هذه الرسالة.

٢ ـ مالايعلم إلا بخبر الصادق، فيكون شرعيًا سمعيًا، كالاستواء على العرش، وهذا القسم هو الذي ظن كثير من أهل الكلام أن الأدلة الشرعية منحصرة فيه.

الثاني: أن يكون الشرع أباحه وأذن فيه، ولولم ينبه عليه. وضابط هذا: ألا يتصف الدليل بوصف يقتضي تحريمه شرعًا، كأن تكون إحدى مقدماته باطلة فيكون كذبًا، والكذب محرم شرعًا، ولاسيما على الله ـ تعالى ـ، وكأن يكون المتكلم بالدليل يتكلم بلا علم، فهذا

(١) انظر المغني للقاضي عبدالجبار: ١٦٦/١٢.
(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١٩٨/١.
(٣) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٦/ ٧١، ٧٢.

محرم أيضًا، وكأن يجادل به صاحبه في الحق بعدما تبين، فهذا كله يقتضي حرمة شرعية، فما سلم من هذه الأوصاف ونحوها فهو دليل شرعي بهذا المعنى؛ أي أنه غير ممنوع شرعًا، فيدخل في هذا الأخبارُ الصادقة، والأدلةُ العقلية المعلومة بالعيان ولوازمه، وسائرُ ماشهدت به الموجودات، والشرط في شرعية ذلك كله: ألا يلزم منه لوازم باطلة، تعارض ماثبت في النقل الصحيح، كماهو شأن الأدلة البدعية[1].

ووجود أدلة عقلية شرعية بهذا المعنى، على شيء من مسائل الاعتقاد الشرعية، هو الذي قال فيه شيخ الإسلام إن فيه نظرًا.

وبهذا التفصيل لمعنى وصف الدليل بأنه شرعي، نعلم خطأ من جعل هذا الوصف مرادفًا بإطلاق لوصف الدليل بأنه سمعي.

ووصف الدليل بأنّه نقلي أو سمعي قد يراد به أنّه منقول من النبي - ﷺ - مسموع منه، فيتناول سائر نصوص الكتاب والسنّة، فيشمل العقلي وغيره، ويكون بهذا الاعتبار مرادفًا للشرعي، فلا يصح إذًا أن يجعل مقابلاً للعقلي.

لكن قد يطلق أيضًا على غير العقلي، بقصد التمييز بين النوعين، لانفي تضمّن نصوص الشرع للعقليات، فلا حرج في المقابلة إذ ذاك، لكن غلبت المقابلة بهذا الاعتبار بين السمعي والعقلي.

أما وصف الدليل بأنه عقلي: فقد تقدم التنبيه إلى أن هذا الوصف لايقتضي مدحًا ولاذمًا، ولاصحة ولافسادًا؛ وذلك أنه يحتمل أن يكون عقليًا شرعيًا على نحو ماتقدم بيانه، كما يحتمل أن يكون عقليًا بدعيًا، وهو ماكان مسوقًا لتقرير أصل بدعي، كنفي حلول الحوادث بذات الله - تعالى -، أو مسألة بدعية، كنفي الجسمية والتحيز، أو ماكان عائدًا بالإبطال على أمر ثابت بالكتاب والسنة، كدليل الجواهر والأعراض.

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/١٩٨ - ١٩٩.

ووصف الدليل بأنه سمعي، لايعني كونه مبتوت الصلة بالعقل، بل لابد مع السمع من العقل للعلم بصحته[1].

وقد تقدم قول المتكلمين بامتناع دليل سمعي بجميع مقدماته.

بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية ذهب إلى أبلغ من هذا في بيان الصلة الوثيقة بين الدليل السمعي والعقل؛ حيث رأى أنه لامانع من وصف الدليل السمعي بأنه عقلي، باعتبار أن العقل إذا تصوره علم أنه يدل، فتكون جميع الأدلة عقلية بهذا الاعتبار.

وذلك أن الدليل: هو ما أفضى النظر الصحيح فيه إلى العلم بالمدلول عليه، وإنما يكون النظر الصحيح لمن يعقل دلالة الدليل، وكونَه مستلزمًا للمدلول، فمن عقل هذا استدل به، وإلا لم يستدل به، فالدليل إذًا يدل بصفة هو في نفسه عليها لابصفة في المستدل، لكن كونه عقليًا يرجع إلى أن المستدل علمه بعقله، وهذه صفة في المستدل لافيه، وهذا هو الفرق بينه وبين العقلي المحض[2].

وهذا إنما يقال على سبيل بيان العلاقة بين الدليل السمعي والعقل، وأن الصلة بينهما غير مبتوتة كما قد يُتوهم، فلا ينبغي التوسع في إدخال الدليل السمعي في مسمى العقلي بإطلاق.

وكون الدليل سمعيًا لايعني مطلقًا نزوله عن رتبة العقلي، لامن حيث الوضوح، ولامن حيث اليقينية. بل قد يقال: إن الدليل السمعي أكمل من حيث الوضوح والدلالة على قصد المتكلم؛ وذلك أن الدليل كما قال الإمام ابن تيمية: (قد يدل بمجرده، وقد يدل بقصد الدال على دلالته، والأول هو الدليل العقلي المحض، والثاني هو مايسمى بالوضعي، والدليل السمعي داخل في جنسه، فما كانت دلالته بقصدٍ من الدال،

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/١٩٨، والنبوات له: ص١٧٧.

(٢) انظر النبوات: ص١٧٦.

فهو أحق وأكمل في الدلالة على مراد الدال من جميع أنواع الأدلة، كما هو شأن دلالة الكلام على مقصود المتكلم؛ ـ وهي دلالة سمعية ـ فإنها أكمل وأدلّ من جميع أنواع الأدلة على مراده، وذلك أن الدليل هنا في الحقيقة: إنما هو قصد الدال، وقد يفتقر الدليل الوضعي من العقل إلى أكثر مما يفتقر إليه العقل المجرد؛ لأنه يحتاج إلى أن يُعلم قصد الدال، ولكن مايحصل بالدليل الوضعي من الدلالة أوضح وأكثر، وعلى هذا يصح تقسيم الأدلة إلى عقلي مجرد، ووضعي يحتاج مع العقل إلى قصد من الدال، وحينئذ: إذا قيل في السمعيات: إنها ليست عقلية، فالمراد أنه لايكفي فيها مجرد العقل، بل لابد من انضمام السمع إليه)[١].

فهذا من حيث الوضوح، أما من حيث اليقينية فهي غير مختصة بالدليل العقلي، كما أنها غير لازمة له، فقد يكون يقينيًا وقد يكون ظنيًا، وكذلك الدليل السمعي، منه ماهو يقيني، ومنه ماهو ظني، فما كان قطعيًا من النوعين فهو الأحق بوصف الكمال من هذه الجهة، وهو الذي ينبغي تقديمه عند التعارض إن حصل[٢].

وبهذا التحرير لمفهوم الدليل العقلي النقلي، يتبين لنا مدى بعد المتفلسفة والمتكلمة وغيرهم عن العلوم الشرعية ودلائلها، حيث قدموا عليها العلوم العقلية، وأن جهلهم هذا قد انبنى على مقدمتين:

الأولى: أن العلوم الشرعية هي ما أخبر به الشارع تنصيصًا عليها بأعيانها فحسب.

الثانية: أن مايستفاد بخبر الشارع فرع للعقليات التي هي الأصول[٣].

---

(١) النبوات: ص١٧٧ بتصرف، وانظر منه: ص٢٦٦ ومابعدها.
(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/ ٨٧.
(٣) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢٩/ ٢٣٢، وانظر ذلك عند الباقلاني: ص٣٣، من كتابه التمهيد.

وقد ظهر لنا أن كلتا المقدمتين باطلة:

فالشرعيات تشمل ما أخبر به الشارع، وهذه هي السمعيات، كما تشمل مادل عليه وأومأ إليه من أنواع الأدلة، وذلك ينتظم جميع مايُحتاج إلى علمه بالعقل من براهين أصول الاعتقاد ومسائله، بل يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (قد تدبرت عامة مايذكره المتفلسفة والمتكلمة من الدلائل العقلية، فوجدت دلائل الكتاب والسنة تأتي بخلاصته الصافية من الكدر، وتأتي بأشياء لم يهتدوا لها، وتحذف ماوقع منهم من الشبهات والأباطيل، مع كثرتها واضطرابها)[1].

كما تشمل الشرعيات كما ذكر ابن تيمية: ما أبيح علمه والاستدلال به كما تقدم، فيدخل في ذلك ما انفرد العقل بالدلالة عليه من المسائل الشرعية.

والزعم بأن الشرعيات فرع للعقليات: إن أريد به العقليات الشرعية التي ينبني عليها صدق الرسول، كإثبات الصانع، وتأييده رسلَه بالآيات، ونحو ذلك، فهذا حق، لكن ليس هذا كل المراد، فهناك عقليات غير شرعية، تُجعل صحة الشرع متوقفة عليها، وهذا موضع البطلان في ذلك، إذ لايتوقف صدق الرسول على جميع المعقولات، حتى تكون جميعها أصلاً للسمع، هذا فضلاً عن أن كثيرًا مما يُدّعى أنه من المعقولات التي تتوقف عليها صحة السمع هي في الحقيقة باطلة في العقل، فضلاً عن أن تكون أصلاً للسمع[2].

وكخلاصة لما سبق يقول الإمام ابن تيمية: (ويتبين بهذا التحرير أن ماخرج من العلوم العقلية عن مسمى الشرعية ـ وهو مالم يأمر به الشارع ولم يدل عليه ـ فهو يجري مجرى الصناعات، كالفلاحة والبناية

---

(١) الفتاوى: ١٩/٢٣٢، ٢٣٣.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل: ١/٨٩ ـ ٩٢.

والنساجة، وهذا لايكون إلا في العلوم المفضولة المرجوحة.

ويتبين أن مسمى الشرعية أشرف وأوسع، وأن بين العقلية والشرعية عمومًا وخصوصًا، ليس أحدهما قسيمًا للآخر، وإنما السمعي قسيم العقلي.

وأنه يجتمع في العلم أن يكون عقليًا وهو شرعي بالاعتبارات الثلاثة: إخباره به، أمره به، ودلالته عليه)[1].

وفي ختام هذا الفصل، أرى من المناسب أن أشير إلى أقسام الناس بالنسبة إلى أنواع الأدلة، كما نبه إليها أبو المعين النسفي، في كتابه «تبصرة الأدلة»، حيث ذكر أن ماجاء به الرسل من العلوم نوعان: نوع تدركه العقول، ونوع لاتدركه، وذكر أن الناس على طبقتين:

أهل العقول الراجحة، ومن ليسوا كذلك.

ثم قسم أهل العقول الراجحة إلى صنفين:

الأول: متفرغون للنظر. الثاني: مشغولون باكتساب المعيشة.

ثم ذكر أن الله ـ تعالى ـ رحم الناس ببعثة الرسل، وإنزال الكتب، تبيانًا لكل شيء، ثم بين كيفية هذه المرحمة بالنسبة لطبقات الناس، وأنواع العلوم.

فأما مالاتدركه العقول: فالمرحمة عامة ببيانه لجميع أصناف الناس.

وأما ماتدركه العقول، فالمرحمة في حق أهل العقول الراجحة الذين تفرغوا للنظر: تكون بتسهيل ذلك عليهم، وتنبيههم إلى كيفية الاستدلال.

وأما في حق غيرهم من أهل العقول المشغولين، أو أهل البلادة:

---

(١) مجموع الفتاوى: ١٩/ ٢٣٣.

فالمرحمة لهم بالمعجزات الثابتة بالتواتر، فهذا تخفيف عنهم.

ثم ذكر أن الدليل على ذلك سيرة الرسول ﷺ، وخلفائه، وسائر الأئمة، وفصّل القول في ذلك[1].

وهو في كلامه هذا يرد على من يُلزم عامة الناس بالنظر والاستدلال العقلي، ليحصل لهم الإيمان الصحيح. وهو مُحق في ردّ هذا القول الباطل، إلا أنه لايخفى مافي كلامه من رفع لمنزلة الأدلة العقلية على غيرها من أنواع الأدلة الشرعية، وقد تقدم بيان خطأ هذه النظرة الكلامية، كما أنه قلل من شأن المعجزات، حيث جعل المرحمة بها من حق أهل البلادة ومن في حكمهم، والصحيح أن المعجزات: إن كانت دليلاً صحيحًا؛ فهي مرحمة للجميع، وإن لم تكن كذلك فأي مرحمة فيها؟.

وسيأتي إن شاء الله ـ تعالى ـ بيان قطعية دلالة المعجزات في الفصل الخاص بالنبوة.

(١) انظر تبصرة الأدلة: ١/ ٣٣ ومابعدها.

الفصل الثاني
غنى النقل بالأدلة العقلية

سبقت الإشارة[1] إلى أن تضمن الكتاب والسنة لدلائل الأصول العقلية هو من مقتضى كمال الدين وتمام النعمة، المنصوص عليه في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾[2]، وهذا ما أود التأكيد عليه في هذا الفصل، من خلال بيان بعض الأدلة القرآنية المنبهة على هذا المعنى، ومن خلال ماذكره بعض العلماء، من غنى نصوص الوحي بالدلائل البرهانية الكافية في إثبات سائر أصول الاعتقاد، بل ومن خلال اعتراف أصحاب المناهج الكلامية بذلك، مع كونهم من المخالفين لمنهج السلف في الاكتفاء بالكتاب والسنة مصدرًا لتلقي العقائد، هذا مع أن غنى النقل بالأدلة العقلية مسألة ثابتة بنفسها، لاتحتاج إلى شهادة وإثبات، ومن أراد الوقوف على ذلك فما عليه إلا مراجعة كتاب الله العزيز، وتدبر ماحوى من أنواع الهداية وعجائب البراهين، وقد جمعت في هذا البحث جملة صالحة منها، أسأل الله ـ تعالى ـ أن ينفع بها.

---

(١) ص: ٨.

(٢) سورة المائدة: ٣.

المبحث الأول

دلالة القرآن على اشتمال النقل على الأدلة العقلية

إن من يستعرض القرآن يجد التأكيد على هذا يتردد كثيرًا، إما في منطوق الآيات، وإما في مفهومها ولازم معناها، وفيما يلي بعض أنواع الأدلة القرآنية على هذا المطلب، ووجه دلالتها:

١ ـ التصريح بأن الله تعالى أرسل رسله بالبينات والهدى، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[2]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[3]، ونحوها من الآيات، التي تدل دلالة مطابقة، أو تضمن، على أن القرآن والرسول، كسائر الكتب والرسل، لابد أن يكونا قد بينا الأدلة العقلية اليقينية على سائر أصول الدين، أتم بيان وأكمله، إذ لايكون الهدى والفرقان إلا ببيان ذلك، والبينات ـ كما تقدم ـ جمع بينة، وهي الآية الواضحة، وهذا المعنى شامل لجميع الأدلة.

يقول ابن تيمية: (والرسول ـ صلوات الله عليه ـ قد أُرسل بالبينات والهدى، بين الأحكام الخبرية والطلبية، وأدلتها الدالة عليها، بين المسائل والوسائل، بين الدين: مايقال، وما يعمل، وبين أصوله التي بها يُعلم أنه دين حق، وهذا المعنى قد ذكره الله في غير موضع، وبين

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥، وانظر الآية: ١٥٩.

(٢) سورة الإسراء: ٩.

(٣) سورة الحديد: ٢٥.

أنه ﴿أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ . . ، والهدى هو هدى الخلق إلى الحق، وتعريفهم ذلك، وإرشادهم إليه، وهذا لايكون إلا بذكر الأدلة والآيات الدالة على أن هذا هدى، وإلا فمجرد خبر لم يعلم أنه حق، ولم يقم دليل على أنه حق، ليس بهدى)[1].

وقد قال الله ـ تعالى ـ لنبيه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾[2]، وأولى الأشياء بالبيان: دلائل الإيمان، وإذا كان الله ـ تعالى ـ قد بين في كتابه كثيرًا من دقائق الأحكام، والحلال والحرام، كأحكام الطلاق والمواريث والحج وغيرها، فكيف يقصُر كتابه عن بيان ماهو أهم من ذلك كله، ألا وهو دلائل الأصول، التي بها يكون تأسيس اليقين في القلوب، وتثبيت الإيمان في النفوس؟، ومن القواعد الشرعية المقررة: أن الشيء كلما كان الناس إلى معرفته أحوج، فإن الله ـ تعالى ـ يوسّع عليهم دلائل معرفته بقدر مايسد هذه الحاجة ويزيد[3].

ويقول الله ـ تعالى ـ لنبيه أيضًا: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾﴾[4]، ومعلوم أن بيان الحق في مواضع الخلاف، لايكون إلا بذكر الدلائل القاطعة، والبراهين اليقينية.

٢ ـ التصريح بتضمن نصوص الوحي براهينَ العقائد، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى ۗ﴾[5]، وذلك أن الرسول ﷺ أُمر أن يبين أن برهانه مضمّن في هذا الذكر، الذي هو القرآن.

قال ابن الوزير[6] ـ رحمه الله ـ: (هذه الآية دالة على أن كتب الله

---

(١) النبوات: ص٢٢٧، ٢٢٨.

(٢) سورة النحل: ٨٩.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/١٢٩.

(٤) سورة النحل: ٦٤.

(٥) سورة الأنبياء: ٢٤.

(٦) هو محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، المعروف بابن الوزير اليماني، =

لاتخلو من البراهين المحتاج إليها في أمر الدين)[1].

ونحو هذه الآية في الدلالة على هذا المعنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝٤﴾[2]،

وكما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا يَأۡتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا ۝٣٣﴾[3]، قال ابن جُريج[4]: (بالحق): الكتاب، بما تردّ به ما جاءوا به من الأمثال[5].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (أخبر ـ سبحانه ـ أن الكفار لايأتونه بقياس عقلي لباطلهم، إلا جاءه الله بالحق، وجاءه من البيان والدليل وضرب المثل، بماهو أحسن تفسيرًا وكشفًا وإيضاحًا للحق من قياسهم)[6]. وذكر أن التفسير في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا﴾ يعم التصوير، ويعم التحقيق بالدليل[7]. أي أنه يشمل شرح المعاني، كما يشمل بيان حقها من باطلها بالدليل.

وكما في الآيات التي تذكر امتلاء القرآن بالأمثال، وخصوصًا قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٖۚ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ

= من الزيدية الذين نصروا السنّة ومنهج السلف، وله في ذلك مصنفات، توفي سنة ٨٤٠هـ. انظر البدر الطالع للشوكاني: ٢/ ٨١ ـ ٩٣.

(١) إيثار الحق على الخلق: ص١١، ١٠٤.

(٢) سورة الأحقاف: ٤.

(٣) سورة الفرقان: ٣٣.

(٤) هو أبو خالد عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج الرومي الأموي، مولاهم، الإمام الحافظ، فقيه الحرم، صاحب التصانيف، كان من أوعية العلم، توفي سنة ١٥٠هـ. انظر تذكرة الحفاظ للذهبي: ١/ ١٦٩ ـ ١٧١.

(٥) رواه عنه ابن جرير بسنده، انظر جامع البيان: ١٩/ ١١.

(٦) مجموع الفتاوى: ٤/ ١٠٦، وانظر: ١٢/ ٨١.

(٧) انظر مجموع الفتاوى: ١٤/ ٦٧ و٤/ ١١٦.

﴿أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ۝٥٤﴾[1]، فإن ذكر الجدل هنا ينبه على أن الأمثال براهين وحجج، تفيد إحقاق الحق، وإبطال الباطل[2].

وسيأتي ذكر الأمثال ـ إن شاء الله ـ ضمن مسالك الاستدلال العقلي.

٣ ـ إيجاب تبليغ الرسالة وبيان الدين، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ٱلْمُبِينُ ۝٣٥﴾[4]، ونحوهما من الآيات، ومعلوم أن بلاغ الدين لايكون مبينا إلا إذا كان مقرونا بذكر أدلته اليقينية، الكافية الشافية، المغنية عما سواها، فلابد أن يكون البلاغ للدلائل كالبلاغ للمسائل.

ويشير إلى هذا شيخ الإسلام بقوله: (والمسائل والدلائل التي تستحق أن تكون أصولاً للدين لايجوز أن يقال: لم ينقل عن النبي ﷺ فيها كلام، فإن هذا متناقض، والقول به يعني أحد أمرين:

الأول: أن الرسول ﷺ لم يبلغ أهم أمور الدين، وهي أصوله.

الثاني: أنه بيّنها فلم تنقلها الأمة.

وكلا الأمرين باطل، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين، ومن يقول هذا لايخلو من ثلاثة أحوال:

الأول: أن يكون جاهلاً بحقائق ما جاء به الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ، فيترتب على هذا جهله بأصول الدين وفروعه، دلائله ومسائله.

الثاني: أن يكون جاهلاً بما يعقله الناس بقلوبهم، فيُدخل في الحقائق المعقولة مايسميه هو وأشكاله عقليات.

---

(١) سورة الكهف: ٥٤.

(٢) انظر مجموع الفتاوى: ١٤/٦٦.

(٣) سورة المائدة: ٦٧.

(٤) سورة النحل: ٣٥.

الثالث: أن يكون جاهلاً بكلا الأمرين، فيظن من أصول الدين ماليس منها، من المسائل والوسائل، ويظن عدم بيان الرسول ﷺ لما ينبغي أن يعتقد في ذلك)[1].

والرسول ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ هو أعلم الخلق بأمور الدين، أصوله وفروعه، مسائله ودلائله، كما أنه أرغب الخلق في التعريف بها وبيانها والدعوة إليها، كما أنه أقدرهم على ذلك، فهو فوق كل أحد من الخلق في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود، وغير الرسول لايخلو: إما أن يكون في علمه بأمور الدين نقص أو فساد، وإما ألا يكون له إرادة في بيان ماعلمه من ذلك، فلا يبينه: إما لرغبة أو لرهبة، وإما لغرض آخر، وإما أن يكون بيانه لها ناقصًا، فليس بيانه البيان عما عرفه الجنان[2].

ويقول أبو الحسن الأشعري ـ رحمه الله ـ مبينا لزوم بيان الأدلة العقلية المغنية عن طريق أهل الكلام لتحقيق البلاغ المبين: (لو كنا نحتاج مع ماكان منه ـ عليه السلام ـ في معرفة مادعانا إليه، إلى مارتّبه أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلّغًا، إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة مادعانا إليه، إلى علم مالم يبيِّن لنا، من هذه الطرق التي ذكروها)[3].

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية نقلاً عن الخطابي قولاً يؤكد ماقاله الأشعري: (إن الله تعالى لما أراد إكرام من هداه لمعرفته بعث رسوله محمدًا ﷺ بشيرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، وقال له:

---

(١) مجموع الفتاوى: ٣/ ٢٩٤، ٢٩٥، بتصرف.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٣٨/١٣، ودرء تعارض العقل والنقل له: ٥/ ٣٧١ ومابعدها.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر: ص٢٠١، وقد نقله ابن تيمية في الدرء وعلق عليه، انظر: ٧/ ٢١٦.

﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[1]، وقال ﷺ في خطبة الوداع، وفي مقامات شتى، وبحضرته عامة الصحابة: «ألا هل بلغت؟»[2]، وكان الذي أنزل عليه من الوحي وأمر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه، لقوله تعالى: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي ﴾[3]، فلم يترك ﷺ شيئًا من أمور الدين: قواعده وأصوله، وشرائعه وفصوله، إلا بينه وبلّغه، على كماله وتمامه، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه، إذ لاخلاف بين فرق الأمة، أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز بحال.

ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لاتزال الحاجة ماسة إليه أبدًا في كل وقت وزمان، ولو أُخر عنه البيان، لكان التكليف واقعًا بما لاسبيل للناس إليه، وذلك فاسد غير جائز)[4].

ومما يمكن عده من هذا النوع قوله ـ تعالى ـ: ﴿ سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ ﴾[5]، وذلك من جهة التطابق بين الدلالة البرهانية القرآنية، والبرهانية العيانية، حيث يتصادق موجب الشرع المنقول، والنظر المعقول[6].

---

(١) سورة المائدة: ٦٧.

(٢) انظر صحيح البخاري: كتاب الحج باب الخطبة أيام منى، (٢/٦١٩، ٦٢٠)، حديث (١٦٥٢).

(٣) سورة المائدة: ٣.

(٤) درء تعارض العقل والنقل: ٢٩٧/٧، وقد أسنده إلى «الغنية عن الكلام وأهله» للخطابي، وهو كتاب ألفه الخطابي لبيان أن دين المسلمين في غنية عن الابتداع في دلائل الأصول ومسائلها. وأورد النص السيوطي في صون المنطق: ص٩٥.

(٥) سورة فصلت: ٥٣.

(٦) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية: ٣٠١/١.

المبحث الثاني

شهادة العلماء بغنى النقل بالدلائل العقلية

مع ماتقدم من أنواع الأدلة القرآنية، على غنى النقل بالدلائل العقلية، يمكن أن يُضمّ دليل آخر مستقل الدلالة، يؤخذ من مجموع الأدلة والبراهين العقلية المحتج بها في الكتاب والسنة على أبواب الاعتقاد، فإنه دليل قطعي على غنى النقل بالأدلة العقلية، وكفايته في هذا المجال، وطريق الوقوف على هذا الدليل: هو استقراء نصوص الكتاب والسنة، والنظر في دلالاتها العقلية.

وقد شهد كافة العلماء ممن له نظر واشتغال بالكتاب والسنة بذلك، حتى من كان منهم مخالفا لمنهج السلف.

ولشهادة العلماء الراسخين اعتبار في الميزان الشرعي، كما دل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾[1]، وقد نبهنا القرآن إلى شهادة الذين أوتوا العلم بكمال هداية القرآن وأنه الحق، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝٦ ﴾[2].

كما أن لشهادة المخالف واعترافه بالحق وزنها وأهميتها، ولذلك نبه إليها القرآن في مواضع، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ۝٩٤ ﴾[3].

---

(١) سورة آل عمران: ١٨.

(٢) سورة سبأ: ٦.

(٣) سورة يونس: ٩٤.

وسأورد هنا ـ بحول الله وقوته ـ بعض أقوال العلماء، في غنى نصوص الوحي بالدلائل العقلية اليقينية، الكافية في سائر أبواب الاعتقاد، كما أتبعها بذكر ماوقفت عليه من اعتراف أصحاب المناهج الكلامية، بأن غاية مايصلون إليه من البحوث العقلية قد جاء القرآن بخلاصته وأربى عليه.

* فهذا أبو الحسن الأشعري ـ رحمه الله تعالى ـ يؤلف رسالة يوصي فيها أهل الثغر(١) بالتمسك بالسنّة وطريقة السلف في الاعتقاد، ويطيل النفَس فيها وهو يوصي بسلوك طريقة القرآن في الاستدلال على العقائد، وأنها الطريقة المثلى والمنهج الأكمل، وفيها السلامة من الآفات التي تعتري طرائق أهل البدع، ومن كلامه في هذه الرسالة قوله:

(إن فيهما ـ [يعني الكتاب والسنة] ـ الشفاء من كل أمر مشكل، والبرءَ من كل داء معضل، وإن في حراستهما من الباطل على ماتقدم ذكرنا له، آية لمن نصح نفسه، ودلالة لمن كان الحق قصده، وفيما ذكرنا دلالة على صحة ما استندوا إلى الاستدلال(٢)، وقوة لما عرفوا الحق منه ـ [يعني السلف] ـ فإذا كان ذلك على ماوصفنا، فقد علمتم بهت أهل البدع لهم، في نسبتهم لهم إلى التقليد، وسوء اختيارهم في المفارقة لهم، والعدول عما كانوا عليه معهم، وبالله التوفيق)(٣).

* ويقول أبو سليمان الخطابي في كتابه: الغنية عن الكلام وأهله ـ كما نقل عنه قوام السنّة وغيره ـ: (واعلم أن الأئمة الماضين، والسلف المتقدمين، لم يتركوا هذا النمط من الكلام، وهذا النوع من النظر

---

(١) كل موضع قريب من أرض العدو يسمّى ثغرًا، والمراد به هنا: مدينة «باب الأبواب» على بحر الخزر. انظر معجم البلدان لياقوت: ١/٣٠٣، ٢/٧٩.
(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب: ما استندوا إليه من الاستدلال.
(٣) رسالة إلى أهل الثغر: ص٢٠٣، ٢٠٤.

عجزًا عنه، ولا انقطاعًا دونه، وقد كانوا ذوي عقول وافرة، وأفهام ثاقبة، وقد كان وقع في زمانهم هذه الشبه والآراء، وهذه النحل والأهواء، وإنما تركوا هذه الطريقة وأعرضوا عنها لما تخوفوه من فتنتها، وحذروه من سوء مغبتها، وقد كانوا على بينة من أمرهم، وعلى بصيرة من دينهم، لما هداهم الله من توفيقه، وشرح به صدورهم من نور حكمته ومعرفته، ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته، وتوقيف السنة وبيانها، غناءً ومندوحة عما سواهما، وأن الحجة قد وقعت بهما، والعلة أزيحت بمكانهما)[1].

وهذا الذي نبه إليه الخطابي من أن السلف لم يكونوا عاجزين عن الخوض في العقليات، وأنهم إنما أعرضوا عن الابتداع فيها، واكتفوا بما هداهم إليه الوحي منها، واستغنوا بالقرآن عن غيره في هذا المجال، قد أكد عليه الغزالي فيما بعد.

* فقد أجاب أبو حامد في كتابه: «إلجام العوام عن علم الكلام»[2]، من يقول: إن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ إنما أمسكوا عن الخوض في العقليات لقلة الحاجة إلى ذلك في عصرهم، حيث إن البدع إنما نبعت بعدهم، من وجهين، الثاني منهما هو الذي عليه المعول، دون الوجه الأول:

والأول هو: أن الصحابة لم يقتصروا في بعض الفرعيات كالفرائض على الواقع، بل فرضوا فيه افتراضات كثيرة، لما علموا أنه لاضرر فيه. ولامعول على هذا الوجه فيما يظهر؛ لأنه لم يذكر شواهد نقلية على هذه الدعوى، والمعروف عن الصحابة كراهتهم الفتوى في

---

(١) الحجة في بيان المحجة للأصبهاني: ١/ ٣٧٣، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٧/ ٢٨٦، وصون المنطق للسيوطي: ص٩٣، ٩٤.

(٢) انظر: ص٨٢، ٨٣.

المسائل المفترضة[1].

وأما الوجه الثاني فهو: (أنهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ، وإلى إثبات البعث مع منكريه، ثم مازادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن، فمن أقنعه ذلك قبلوه، ومن لم يقنع قتلوه، وعدلوا إلى السيف والسنان، بعد إنشاء أدلة القرآن، وماركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية، وترتيب المقدمات، وتحرير طريق المجادلة، وتذليل طرقها ومناهجها، كل ذلك لعلمهم بأن ذلك مثار الفتن، ومنبع التشويش، ومن لايقنعه أدلة القرآن، لايقنعه إلا السيف والسنان، فما بعد بيان الله بيان)[2].

ويقول أبو حامد: (ينبغي للخلق أن يعرفوا جلال الله وعظمته بقوله الصادق المعجز، لابقول المتكلمين: إن الأعراض حادثة، وإن الجواهر لاتخلو من الأعراض الحادثة فهي حادثة، ثم الحادث يفتقر إلى محدث، فإن تلك التقسيمات والمقدمات الرسمية تشوش قلوب المؤمنين، لاسيما وهي صادرة من غير ملي بالدين، ولامضطلع بحمل شريعة سيد المرسلين، والأولين والآخرين -صلى الله عليه وعلى آله أجمعين-، والدلالاتُ الشرعية الصادرة عن الله اللطيف الخبير، وعن رسوله البشير النذير، تقنع وتسكّن النفوس، وتغرس في القلوب الاعتقادات الصحيحة الجازمة، ولقد بعد عن التوفيق من سلك طريقة المتكلمين، وأعرض عن كتاب رب العالمين)[3].

* ويقول القاضي عياض أثناء كلامه عن وجوه إعجاز القرآن:

---

(١) انظر الفتوى في الإسلام للقاسمي: ص١٣٤.

(٢) إلجام العوام عن علم الكلام: ص٨٢، ٨٣.

(٣) إلجام العوام: ص٧٨، ٧٩. وأبو حامد هنا إنما يخاطب العوامّ لاغير، وانظر مايأتي ص١٥٢.

(فجمع فيه من بيان علم الشرائع، والتنبيه على طرق الحجاج العقليات، والرد على فرق الأمم، ببراهين قوية، وأدلة بينة، سهلة الألفاظ، موجزة المقاصد، رام المتحذلقون بعدُ أن ينصبوا أدلة مثلها، فلم يقدروا عليها)[1].

* ويقول ابن الوزير اليماني ـ وهو من المهتمين ببيان أدلة القرآن العقلية وغنائها عن الأدلة البدعية، ومؤلفاته زاخرة بترديد هذه المسألة ـ[2]:

أصولُ ديني كتابُ اللهِ لا العرضُ وليس لي في أصولٍ غيرِه غرضُ

ثم علق على هذا البيت بقوله:

(وأردت بهذا البيت معنيين:

أحدهما: أن القرآن معجز، وكل معجز لايقدر عليه أحد من البشر فإنه يعلم بدليل العقل أنه من عند الله ـ تعالى ـ . . .)[3]. ثم يقول:

(الثاني: النظر في الأدلة التي أمر الله ـ تعالى ـ أن ننظر فيها أو حثنا على النظر فيها. . . وهذا أمر لايصلح أن يكون فيه خلاف بين المسلمين البتة، ومن أداه الغلوّ إلى تقبيح الاكتفاء بهذه الأدلة، وجب على جميع المسلمين النكير عليه، والإغلاظ له، وقد ظهر لي أنه قول أئمة الكلام، فضلاً عن أئمة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ، وسائر علماء الإسلام)[4].

---

(١) الشفا: ١/ ٣٩٠، ٣٩١.

(٢) انظر مثلاً كتابه: إيثار الحق على الخلق: ص١٠٣ ومابعدها حيث أطال الكلام في تقرير تضمن القرآن لدلائل الأصول، وكتابه: العواصم من القواصم: ٣/ ٤٣٨ ومابعدها، حيث أورد كلام بعض العلماء في تقرير ذلك.

(٣) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: ٣/ ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(٤) العواصم والقواصم: ٣/ ٤٣٦، ٤٣٧.

وقال ابن الوزير أيضًا في موضع آخر وهو يبين دلائل غنى القرآن بأدلة أصول الدين العقلية: (النوع التاسع: إجماع علماء الإسلام من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد ما ادعيت من معرفة أدلة التوحيد، من غير ظن ولاتقليد، وكما أن المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد غيره، فكذلك من نظر في القرآن، يتعلم منه الأدلة من غير تقليد، بل القرآن العظيم هو الذي تعلم المتكلمون منه النظر، لكنهم غالوا في النظر)[1].

وماذكره ابن الوزير ـ رحمه الله تعالى ـ من أن المتكلمين تعلموا النظر من القرآن غير مسلّم، ولو صح هذا لما اختلفنا معهم، ولما ألف ابن الوزير نفسُه كتابَه: «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، ولعله قصد أنهم استأنسوا بتوجيه القرآن للنظر العقلي، للتجاسر على الخوض في المباحث العقدية بطريق النظر، ومع ذلك فالكثير من المتكلمين لم يعول في خوضه في العقائد على القرآن والسنة.

* ويقول شارح الطحاوية: (وإذا تأمل الفاضل غاية مايذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية، وجد الصواب منها يعود إلى بعض ماذُكر في القرآن من الطرق العقلية، بأفصح عبارة وأوجزها، وفي طرق القرآن من تمام البيان والتحقيق مالايوجد عندهم مثله)[2].

* ويقول السيوطي: (قال العلماء: قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، ومامن برهان ودلالة وتقسيم وتحرير يبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به، لكن أورده على عادات العرب دون دقائق طرق المتكلمين لأمرين:

أحدهما: بسبب ماقاله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ

---

(١) ترجيح أساليب القرآن: ص٥١.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي: ١/٧٦.

﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[1].

والثاني: أن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام)[2].

وبعد، فهذه بعض شهادات العلماء على غنى القرآن بالدلائل العقلية الأصولية، ولو أطلقنا لأنفسنا العنان في تتبع كلام أهل العلم في ذلك لطال بنا المقام، وسأختم ذلك بذكر شيء من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في تقرير هذا الأصل، مع أنه أشهر من أن يُنبه إليه، فإن أكثر مصنفاتهما إنما يدور حول تقرير كفاية الكتاب والسنة ومنهج السلف في بيان أمور الدين، مسائل ودلائل، وقد كان شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ أكثر تركيزًا من غيره من العلماء على هذه المسألة، حيث نبه في مصنفاته مرارًا وتكرارًا إلى النظرة الخاطئة التي ينظر بها كثير من أهل الكلام إلى نصوص الوحي، حيث يحصرون دلالتها في الجانب الخبري السمعي، دون العقلي، ويفرعون على ذلك تقديم العقل على النقل.

* ومما قاله ـ رحمه الله ـ في هذا الباب:

(فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين والمتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبِر، ويجعلون مايُبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة، فقد غلطوا في ذلك غلطًا عظيمًا، بل ضلوا ضلالاً مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ماعليه سلف الأمة وأئمتها، أهل العلم والإيمان، من أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ بين من الأدلة العقلية التي يُحتاج إليها في العلم بذلك، مالايقدر أحد من

---

(١) سورة إبراهيم: ٤.

(٢) الإتقان في علوم القرآن: ٢/ ١٣٥.

هؤلاء قدرَه، ونهاية مايذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه)[1].

وقال في موضع آخر: (والكتاب والسنة يدلان بالإخبار تارة، وبالتنبيه تارة، والإرشاد والبيان للأدلة العقلية تارة، وخلاصة ماعند أرباب النظر العقلي في الإلهيات، من الأدلة اليقينية، والمعارف الإلهية، قد جاء به الكتاب والسنّة، مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق مافي عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين)[2].

ويقول في موضع آخر: (... فإن الكتاب والرسول وإن كان يخبر أحيانا بخبر مجرد، كما يأمر أحيانًا بأمر مجرد فهو يذكر مع إخباره عن الله ـ تعالى ـ وملائكته وكتبه ورسله من الدلالة والبيان والهدى والإرشاد، مايبين الطرق التي يُعلم بها ثبوت ذلك، ومايهدي القلوب ويدل العقول على معرفة ذلك، ويذكر من الآيات والأمثال المضروبة التي هي مقاييس عقلية وبراهين يقينية، مالايمكن أن يذكر أحد من أهل الكلام مايقاربه، فضلاً عن ذكر مايماثله أو يفضل عليه، ومن تدبر ذلك رأى أنه لم يذكر أحد طريقا عقليًا يُعرف به وجود الصانع، أو شيء من أحواله، من أهل الكلام والفلاسفة إلا وقد جاء القرآن بماهو خير منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع، بتقدير صحة مايذكره هؤلاء)[3].

ويقول أيضًا في موضع آخر: (الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كل منهما مستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل

---

(١) مجموع الفتاوى: ٣/ ٢٩٦، وانظر قريبًا من هذا عنده في الفتاوى: ٣/ ٣٣١، ٣٣٢، ودرء تعارض العقل والنقل: ١/ ٢٨.

(٢) منهاج السنة النبوية: ٢/ ١١٠، وانظر نحو هذا الكلام في درء تعارض العقل والنقل له: ٧/ ٢٨٩، ومجموعة الرسائل له: ٢/ ١٩٥، ١٩٦.

(٣) درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٣٥٢.

فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله، وتوحيده وصفاته، وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي، والعقليات لاتتضمن السمعي، ثم افترقوا: فمنهم من رجح السمعيات وطعن في العقليات، ومنهم من عكس، وكلا الطائفتين مقصّر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية)[1].

ولايكتفي شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ بالتأكيد على غنى النقل بالأدلة العقلية، بل إنه يتجاوز ذلك إلى ماهو أبلغ منه؛ حيث يميل إلى نفي وجود مسألة شرعية يمكن أن يستدل لها عقلاً، ولم يأت لها الشارع بدليل عقلي، وإن جوّز وقوع مثل ذلك، وهو يقرر هذه المسألة بالتفصيل التالي:

ماعُلم من طريق الشرع لايخلو: إما أن يُراد به إخبار الشارع أو دلالة الشارع، فإذا عُني به مادل عليه الشارع فهذا يجتمع فيه أن يكون شرعيًا عقليًا، وعامة أصول الدين الكبار قد دل الشارع على أدلتها العقلية، فهي مستفادة من الشرع من جهة دلالته وهدايته إلى أدلتها العقلية اليقينية، لامن جهة إخباره بها فحسب، كما يظن كثير من الغالطين.

أما القسم الثاني: وهو مايعلم بإخبار الشرع: فهذا أيضًا لايخلو: إما أن يمكن علمه بالعقل أيضًا أو لايمكن، فإن لم يمكن فهذا يعلم بمجرد إخبار الشارع، وإن أمكن علمه بالعقل ولم يدل الشارع على دليل له عقلي، فهذا يمكن وجوده، ولانقص إذا وقع مثله في الشريعة، لكن في وقوعه نظرا، وإن قال به بعض الناس؛ فإن من تأمل وجوه دلالة الكتاب والسنة ومافيها من جلي وخفي، وظاهر وباطن، قد يقول: إن الشارع نبه في كل مايمكن علمه بالعقل على دلالة عقلية، كما قد حصل الاتفاق على أن ذلك واقع في مسائل

---

(١) المرجع السابق: ٨/ ٢٤.

أصول الدين الكبار[1].

* ومما قاله الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ في هذا الباب:

(الأدلة السمعية نوعان؛ نوع دل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي، فهو عقلي سمعي، ومن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد والصفات والتوحيد.. وإذا تدبرت القرآن رأيت هذا أغلب النوعين عليه، وهذا النوع يمتنع أن يقوم دليل صحيح على معارضته، لاستلزامه مدلوله، وانتقال الذهن فيه من الدليل إلى المدلول ضروري، وهو أصل للنوع الثاني، الدال بمجرد الخبر، فالقدح في النوعين بالعقل ممتنع بالضرورة، أما الأول فلما تقدم، وأما الثاني: فلاستلزام القدح فيه القدحَ في العقل الذي أثبته، وإذا بطل العقل الذي أثبت السمع، بطل ماعارضه من العقليات)[2].

ولابن القيم ـ رحمه الله ـ عناية باستخراج الأدلة العقلية من النصوص القرآنية كماهو معروف من كتبه، وخصوصًا الصواعق المرسلة وإعلام الموقعين، وسيأتي نماذج منها في هذا البحث إن شاء الله ـ تعالى ـ[3].

وبعد، فهذا ما اتسع المقام لاستعراضه من شهادات أهل العلم بغنى النصوص النقلية بالأدلة العقلية، وكفايتها في هذا الباب، وأما اعتراف أصحاب المناهج الفلسفية والطرق الكلامية، فقد ذكره عنهم غير واحد من العلماء، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ذكر كلام أبي الخطاب الكَلْوذاني[4] ـ صاحب التمهيد في أصول الفقه ـ في

---

(١) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٩/ ٢٣٠، ٢٣١، والنبوات له: ص٧٢.

(٢) الصواعق المرسلة: ٣/ ٩٠٨، ٩٠٩، وانظر كلامًا له بهذا المعنى أبسط من هذا في المرجع نفسه: ٢/ ٧٩٣، ٧٩٤.

(٣) انظر ص: ٢٥٢، ٢٥٥، وغيرها.

(٤) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني، أبو الخطاب =

تقرير وجوب المعرفة بالعقل، وأنها لاتحصل إلا بذلك، قال: (فهؤلاء الذين يقولون بوجوب المعرفة بالعقل، وأنها لاتحصل إلا بالعقل، ذكروا أن الرسل بينوا الأدلة العقلية التي يستدل بها الناظر، كما نبهوا الغافل ووكدوا الحجة، إذ كانوا ليس بدون من يتعلم الحساب والطب والنجوم والفقه من كتب المصنفين، لاتقليدًا لهم فيما ذكروه، لكن لأنهم يذكرون من الكلام مايدله على الأدلة التي يستدل بها بعقله...) إلخ[1].

ويقول شيخ الإسلام في موضع آخر: (جميع الطوائف، حتى أئمة الكلام والفلسفة، معترفون باشتمال ماجاءت به الرسل على الأدلة الدالة على معرفة الله وتصديق رسله)[2].

وقد أقر غير واحد من المتكلمين المباينين في طريقتهم في العقائد لطريقة القرآن بغنى القرآن وكفايته في بيان دلائل الأصول، فهذا القاضي عبدالجبار المعتزلي يقول عن القرآن فيما نقله عنه ابن الوزير:

(واتفق فيه أيضًا استنباط الأدلة التي توافق العقول، وموافقة ماتضمنه لأحكام العقل، على وجه يبهر ذوي العقول ويحيرهم، فإن الله ـ سبحانه ـ ينبه على المعاني التي يستخرجها المتكلمون بمعاناة وجهد بألفاظ سهلة قليلة تحتوي على معان كثيرة)[3].

وقد أورد ابن الوزير كلام عبدالجبار هذا مستشهدًا به على إجماع الطوائف على تضمن القرآن للأدلة العقلية، والذي يظهر لي أنه

= البغدادي، الفقيه. أحد أئمة المذهب الحنبلي وأعيانه. توفي سنة ٥١٠هـ. انظر الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب: ١/١١٦ ـ ١١٨.

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٥٩.

(٢) المرجع السابق: ٩/ ٥٣.

(٣) ترجيح أساليب القرآن: ص١٦، وقد بحثت عنه في المغني فلم أهتد إليه.

لايُفرح بمثل هذه الشهادة، فإنها لاتعني ميلاً إلى منهج السلف، بل إن ظاهرها واضح الدلالة على أن مقصود القاضي بها إنما هو موافقة القرآن لما يقرره المعتزلة من المعقولات، وذلك بحسب تأويلهم له.

وأولى بالاستشهاد على هذا المطلب ماقاله أبو المعالي الجويني ـ وهو إمام الأشاعرة في عصره بلا منازع ـ:

(وأما ما اعترضوا به من قولهم إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية[1] ونفاة الصانع لايتحقق، فهذا باطل من وجوه، أقربها شيئان:

أحدهما: أن شيخنا ـ [يعني أبا الحسن الأشعري] ـ لم يستدل عليهم بنفس الآية، وإنما استدل عليهم بمعناها، وهي تنطوي على وجه الحجاج، والذي يوضح ذلك، أن الرب ـ تعالى ـ احتج بما ذكره على الكفرة والمنكرين، فذكر شيخنا ليقيم الاحتجاج به على حسب ما أراد الله من الاحتجاج، فوضح أن ماذكروه قدح في احتجاج الله على طوائف الكفرة.

والوجه الآخر: أن شيخنا لم يرد بذكر الآية احتجاجًا، بل رام تقريب الأمر على منكري الكلام من الحشوية[2] والمقلدة؛ فإنهم ظنوا أن كلامًا في التوحيد مما أبدعه المتأخرون، واستحدث الخلق بعد انقراض سلف الأمة، فأوضح شيخنا في كل أصل من الأصول، أن

---

(١) الدهرية: طائفة من الملاحدة، يضيفون التأثير إلى الدهر كما يفهم من نسبتهم إليه، وقد نقض القرآن قولهم بأنه لادليل عليه أصلاً، قال ـ تعالى ـ: ﴿ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [سورة الجاثية: ٢٤]. انظر البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان لأبي الفضل السكسكي: ٨٨.

(٢) الحشْوَية بإسكان الشين وفتحها، لقب يطلقه أهل الكلام على من تمسك بظواهر نصوص الصفات، وهو مما يلمزون به أهل الحديث وأتباع السلف من الألقاب. انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٢/١٧٦، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: ٢/١٦٦، ١٦٧.

الذي تركوه من الحجاج مذكور في كتاب الله، منصوص عليه، وأن كلامنا من تقدير التفسير للكتاب والشرح له، فهذا ما أراد به من ذكر الآي، وهذا غرض سديد لاينكره متأمل مُحصل)[1].

وكلام أبي المعالي في الوجه الأول حق لاشك فيه، وأما ماذكره في الوجه الثاني، من أن شيخه إنما أراد بالاستشهاد بالآيات القرآنية تقريب الأمر للحشوية والمقلدة، فيحتاج إلى دليل على أن هذا هو مراد شيخه، ثم أي فضيلة في هذا إن ثبت، فإن معناه أنه إنما يذكر الآيات اعتضادًا لا اعتمادًا، وأنها فضلة لامعول عليها، مادام أن ماتضمنته من دلالة عقلية معلوم لدى العقل استقلالاً، وأبو الحسن ـ رحمه الله ـ أجل من أن يكون هذا مراده، كما أن هذا مخالف لما استقر عليه حاله في رسالته إلى أهل الثغر، من الرجوع إلى منهج الكتاب والسنة في الجملة، وعلى كل حال: لايُنكر أن بين من سمّاهم حشوية من قصّر في النظر العقلي الشرعي، كما سيأتي في موضعه[2]، إلا أنهم ليسوا بأولى بالتقصير ممن أعرض عن النظر العقلي الشرعي، واستغنى عنه بالنظر العقلي البدعي، ورجوع الجويني نفسه في آخر حياته إلى مذهب التفويض[3] مشهور معلوم، وقد ألف فيه العقيدة النظامية، رجح فيها القول بالتفويض، ظانا أنه مذهب السلف[4].

---

(١) الشامل: ١/١٦٦.

(٢) ص: ١٦٧، ١٦٨.

(٣) هو نفي العلم بمعاني آيات الصفات، وإرجاع ذلك إلى الله ـ تعالى ـ، مع نفي الظاهر، والقطع بأنه غير مراد، وهذا غير مذهب السلف، الذين يثبتون العلم بمعانيها، ويؤمنون بظواهرها على الوجه اللائق بالله ـ تعالى ـ من غير تمثيل، ويفوضون العلم بكيفية الصفات إلى الله ـ تعالى ـ، كالقول في الذات. انظر درء التعارض لابن تيمية: ١/ ٢٠٤.

(٤) انظر العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية بتحقيق الكوثري: ص٣٢، =

ويقول أبو حامد الغزالي تلميذ إمام الحرمين ـ وقد تقدمت شواهد من كلامه ـ:

(اعلم أن حاصل مايشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي يُنتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وماخرج عنهما فهو إما مجادلة مذمومة، وهي من البدع. . وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الأسماع، وبعضها خوض فيما لايتعلق بالدين، ولم يكن شيء منه مألوفا في العصر الأول، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع)[1].

ولأبي حامد ـ رحمه الله ـ من جنس هذا الكلام الجيد ماينذر وجوده لغيره من أهل الكلام، فهو مثلاً في موضع آخر يذكر البرهان العقلي الكلي على رجحان طريقة السلف في العقائد، وأنه يقوم على أربعة فصول:

الأول: أن النبي ﷺ هو أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد في المعاد، وأرغبهم في بيان ذلك، وأقدرهم عليه، إذ لامجال في ذلك للتجربة ولا للعقل.

الثاني: أنه ـ عليه السلام ـ ماكتم شيئًا مما أوحي إليه، وذلك معلوم ضرورة من أحواله.

الثالث: أن أصحابه أعرف الناس بمعاني كلامه، لمعاصرتهم التنزيل، وملازمتهم، النبي ـ ﷺ ـ؛ ولأنهم أرغب الخلق في ذلك تعلمًا وتبليغًا، وأقدرهم على ذلك فهمًا ونقلاً.

الرابع: أنه عُلم ضرورة أنهم في طول عصرهم إلى آخر أعمارهم

= ونقض المنطق لابن تيمية: ص٦١، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية أيضًا: ٢/١٧، ١٨.

(١) إحياء علوم الدين: ١/٣٣.

مادعوا الخلق إلى الدين على طريقة الخلف، بل بالغوا في الزجر عنها، فدل على أنها ليست من الدين[1].

ولست تجد أحسن من هذا الكلام موافقة للكتاب والسنة، ونصرةً لعقيدة السلف، لولا مايفسده به أبو حامد ـ رحمه الله ـ من تخصيصه بالعوام، ومن في حكمهم من أصحاب البلادة، والأفهام الغليظة، أما أذكياء العالم، من حذاق الفلاسفة والمتكلمين، فلهم عند أبي حامد الكتب المضنون بها على غير أهلها، وأسأل الله أن يتجاوز عنا وعنه[2].

وممن سجلت اعترافاتهم للقرآن بالسبق في باب الاستدلال العقلي: فخر الدين الرازي، وهو من ملأ الدنيا بكتبه في المعقولات، وشحن تفسيره من ذلك بما انتقده عليه أئمة المسلمين[3]، حيث يقول في كتابه الأربعين في أصول الدين: (وأقر الكل بأنه لايمكن أن يُزاد في تقرير الدلائل على ماورد في القرآن)[4].

وذكر في كتابه الفلسفي: «المطالب العالية»، في كلامه على إثبات العلم بالصانع بطريقة حدوث الصفات، أن هذا النوع من الدلائل أوقع في القلوب، وأكثر تأثيرًا في العقول، وأبعد عن جهات الشبهات لوجوه:

أولها: معاضدة الحس والخيال للعقل في هذا النوع، مما يؤدي إلى زوال الشبهات.

وثانيها: أنّ كثرتها وتواليها يفيد القوة والجزم.

---

(١) انظر إلجام العوام عن الكلام: ص٨٧، ٨٨.

(٢) انظر معارج القدس إلى معرفة مدارج النفس للغزالي: ٣٢، «والمضنون به على غير أهله»، ضمن رسائله: ٤/ ٨٥، وانظر ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية عن الغزالي في الرد على المنطقيين: ص١٩٤ ومابعدها.

(٣) انظر مثلاً الإكسير في علم التفسير لنجم الدين الطوفي: ص٢٦.

(٤) ٢/ ٩٠ من الكتاب المشار إليه.

وثالثها: أنها مع كونها دلائل، فهي منافع من وجه آخر، مما يؤدي إلى ميل الإنسان إليها، وعدم إنكارها والتأثر بالشبهات حولها.

ورابعها: مباشرة الإنسان ولابد ولو لبعضها، ومشاهدة شيء منها، وكثرة ممارستها، ممايفيد الملكة الراسخة[1].

ثم قال: (وإذا عرفت هذه الوجوه المقتضية لرجحان هذه الطريقة على سائر الطرق، فنقول: لما كان الأمر كذلك، كانت الكتب الإلـٰهية مملوءة من هذا النوع من الدلائل، لاسيما القرآن العظيم، وكذلك فإنك متى أوردت أنواعًا كثيرة من هذه الدلائل، طابت القلوب، وخضعت النفوس، وأذعنت الأفكار للإقرار بوجود الإلـٰه الحكيم)[2].

وللرازي وصية مشهورة رجع فيها إلى طريقة القرآن، ومما قال فيها بحسب ماذكره ابن أبي أصيبعة[3]: (ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله ـ تعالى ـ، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وماذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية.. (إلى أن قال) وأقول: ديني متابعة محمد سيد المرسلين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما)[4].

وقد علق الإمام ابن القيم على كلامٍ للرازي نحو هذا الأخير فقال:

---

(١) انظر ٢١٦/١ من الكتاب المشار إليه.

(٢) ٢١٦/١ من الكتاب المشار إليه.

(٣) هو موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي، الحكيم الفاضل صاحب المصنّفات، كان عالما في الطب والأدب والتاريخ. توفي سنة ٦٦٨هـ. انظر النجوم الزاهرة لابن تغري بردي: ٢٢٩/٧.

(٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعه: ٤١/٣، وانظر نحوه في مفتاح دار السعادة لابن القيم: ١٤٥/١.

(وهذا الذي أشار إليه بحسب مافُتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر، وإلا فدلالته البرهانية العقلية التي يشير إليها ويرشد إليها فتكون دليلاً سمعيًا عقليًا أمرٌ تميز به القرآن، وصار العالم به من الراسخين في العلم، وهو العلم الذي يطمئن إليه القلب وتسكن عنده النفس ويزكو به العقل، وتستنير به البصيرة، وتقوى به الحجة، ولاسبيل لأحد من العالمين إلى قطع من حاج به، بل من خاصم به فلجت حجته، وكسر شبهة خصمه، وبه فتحت القلوب، واستُجيب لله ولرسوله، ولكن أهل هذا العلم لاتكاد الأعصار تسمح منهم إلا بالواحد بعد الواحد، فدلالة القرآن سمعية عقلية، قطعية يقينية، لاتعترضها الشبهات ولاتتداولها الاحتمالات، ولاينصرف القلب عنها بعد فهمها أبدًا)(١).

ثم ذكر ابن القيم عن بعض المتكلمين ـ ولم يسمّه ـ أنه قال: (أفنيت عمري من الكلام أطلب الدليل، وأنا لا أزداد إلا بعدًا عن الدليل، فرجعت إلى القرآن أتدبره وأتفكر فيه، وإذا أنا بالدليل حقًا معي، وأنا لا أشعر به، فقلت والله مامثلي إلا كما قال القائل:

ومن العجائب والعجائبُ جمةٌ ... قربُ الحبيب وما إليه وصولُ
كالعِيس في البيداء يقتلها الظما ... والماء فوق ظهورها محمولُ(٢)

قال فلما رجعت إلى القرآن، إذا هو الحكم والدليل، ورأيت فيه

---

(١) مفتاح دار السعادة: ١/١٤٦.

(٢) لم أقف على قائلهما، وهي قريبة من أبياتٍ لأبي العلاء المعري يقول فيها:

ومن العجائب أن يسيّر آمل ... مِدَحًا ولم يعلم بها المأمول
ما كان يركب غيرها لو أنه ... عُرض القريض عليه وهو خيول
ويصدها قصر العنان فمالها ... يوم الرهان إلى الأمير وصول
والعيس أقتل ما يكون لها الصدى ... والماء فوق ظهورها محمول

انظر شروح سقط الزند: ص٨٧٨ ـ ٨٨٠، بتحقيق عبدالسلام هارون وزملائه، نشر الهيئة المصرية للكتاب، ١٤٠٨هـ.

من أدلة الله وحججه وبراهينه وبيناته مالو جُمع كلُّ حق قاله المتكلمون في كتبهم، لكانت سورة من سور القرآن وافية بمضمونه، مع حسن البيان، وفصاحة اللفظ، وتطبيق المفصل، وحسن الاحتراز، والتنبيه على مواضع الشبه، والإرشاد إلى جوابها، وإذا هو كما قيل ـ بل فوق ماقيل ـ:

كفى وشفى مافي الفؤاد فلم يدع لذي أرب في القول جدًا ولاهزلاً[١]

وجعلت جيوش الكلام بعد ذلك تفد إليّ كما كانت، وتتزاحم في صدري، ولايأذن لها القلب بالدخول فيه، ولاتلقى منه إقبالاً، ولاقبولاً فترجع على أدبارها)[٢].

---

(١) لم أقف على قائله.

(٢) مفتاح دار السعادة: ١/١٤٦.

الفصل الثالث

خصائص الأدلة العقلية النقلية

مقدمة

المنهاج الشرعي والمنهاج البدعي

إن هذا البحث قد قام على أساس بيان استقلال المنهج الشرعي في الاستدلال العقلي على العقائد، مخالفًا المناهج العقلية البدعية، المستقاة من الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي، وبعيدًا عن التأثر بها، ومجليًا غنى نصوص الوحي وكفايتها في تقرير العقائد وإثباتها، بالأدلة العقلية اليقينية، فكان من الضروري بيان الخصائص التي تميز الطريقة العقلية الشرعية من البدعية، وتظهر فضلها عليها، بما يتناسب مع كونها وحيًا من الله ـ تعالى ـ يهدي به عباده، لايعتريه مايعتري العلوم البشرية من النقص والتناقض والاختلاف، خصوصًا وقد جرى الخلط بين الطريقتين: الطريقة القرآنية النبوية، والطريقة المنطقية اليونانية، على ألسنة بعض علماء الشريعة، نذكر منهم مثالاً واحدًا متميزًا في ذلك، ألا وهو أبو حامد الغزالي ـ رحمه الله ـ.

فقد ألف أبو حامد كتابًا سمّاه: «القسطاس المستقيم» مقتبسًا هذه التسمية من قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ﴿١٨٢﴾﴾[1]، ذكر فيه ميزان معرفة الله ـ تعالى ـ وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، وقد صاغ هذا الكتاب على صورة محاورة بينه وبين صاحبٍ له باطني من أهل التعليم، حول الطريق الصحيح إلى معرفة الله ـ تعالى ـ، والغريب

---

(١) سورة الشعراء: ١٨٢.

أنه في كتابه هذا ذمّ ميزان الرأي والقياس أشد الذمّ، حتى وصفه بأنه ميزان الشيطان، ولما سأله الباطني عن الميزان الذي يرتضيه لمعرفته قال: (أزنها بالقسطاس المستقيم، ليظهر لي حقها من باطلها، ومستقيمها ومائلها.. فقال ـ(الباطني)ـ: وما القسطاس المستقيم؟ قلت: ـ(الغزالي)ـ: هي الموازين الخمس التي أنزلها الله في كتابه، وعلم أنبياءه الوزن بها، فمن تعلم من رسول الله ﷺ ووزن بميزان الله فقد اهتدى، ومن ضل إلى الرأي والقياس، فقد ضل وتردى، (إلى أن قال): فاعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى الأكبر والأوسط والأصغر، فيصير الجميع إلى خمسة)[1].

ثم فصل القول فيها، وضرب لها أمثلة من القرآن.

فهذه الموازين الخمسة التي ذكرها أبو حامد زاعما أنه تعلمها من القرآن، وأن الأنبياء، تعلموا الوزن بها من الملائكة، والملائكة من الله ـ تعالى ـ، هي بعينها المنطق اليوناني، فإن ماسماه ميزان التعادل هو بعينه القياس الاقتراني الحملي، وأقسامه الثلاثة التي ذكرها ماهي إلا الأشكال الثلاثة الأولى من أشكال القياس الاقتراني الأربعة، فما سماه الميزان الأكبر، ماهو إلا الشكل الأول من القياس الاقتراني، حيث يكون الحد الأوسط محمولاً في المقدمة الصغرى موضوعًا في الكبرى، وما سماه: الميزان الأوسط، إنما هو الشكل الثاني، حيث يكون الحد الأوسط محمولاً في كلا المقدمتين، وكذلك ماسماه: الميزان الأصغر، إنما هو الشكل الثالث، حيث يكون الحد الأوسط موضوعًا فيهما.

وأما ماسماه: ميزان التلازم، فماهو إلا القياس الاستثنائي الشرطي المتصل، وماسمّاه ميزان التعاند، فإنما هو المنفصل من هذا

---

(١) انظر القسطاس المستقيم ضمن مجموعة القصور العوالي: ١/ ١٤ ـ ١٨.

القياس[1]، فإذًا أبو حامد لم يأت بشيء غير المنطق الأرسطي اليوناني، وإنما غير عبارته، وألبسه ثوبًا شرعيًا.

وماكان لأبي حامد ـ رحمه الله تعالى ـ أن يخلط هذا الخلط بين علوم الأنبياء، المنزلة من خالق السماء، وعلوم أهل الشرك والأوثان، مع مافيها من الخلل والقصور، وقد أغناه الله ـ تعالى ـ بكتاب محفوظ مصون، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾[2].

وقد أثار هذا الخلط الغيورين على منهاج النبوة، فانتدبوا لبيان عوار المناهج اليونانية الوافدة، وكمال المنهاج القرآني السماوي، ومن أشهر من تصدى لذلك شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ في كتابه العظيم: «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان»، وهو المعروف بالرد على المنطقيين، كما ألف ابن الوزير في هذا السبيل كتابه: «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، وألف السيوطي كتابه: «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»، وإن كان هذان الكتابان ليسا كالأول في تفصيل نقد المنطق الأرسطي وبيان خطأ كثير من قضاياه[3].

---

(١) انظر التعريف بهذه المصطلحات المنطقية في معيار العلم للغزالي: ص١٠٠ ومابعدها.

(٢) سورة فصلت: ٤٢.

(٣) ممن أقر لشيخ الإسلام بالفضل في هذا الكتاب ـ اعني الرد على المنطقيين ـ: الدكتور علي سامي النشار في كتابه: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ص٣٦٩ حيث يقول عن كتاب ابن تيمية: (أعظم كتاب في التراث الإسلامي عن المنهج، تتبع فيه مؤلفه تاريخ المنطق الأرسططاليسي والهجوم عليه، ثم وضع هو آراءه في هذا المنطق في أصالة نادرة وعبقرية فذة). هذا مع العلم أن النشار يختلف مع ابن تيمية في كثير من أمور الإعتقاد.

وقد انتقد شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه مسلك أبي حامد هذا، في مواضع عدة، ومما قاله في ذلك: (ومازال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق، ويبينون مافيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق. . .

وإنما كثر استعمالها من زمن أبي حامد ـ الغزالي ـ فإنه أدخل مقدمة من المنطق في أول كتابه المستصفى، وزعم أنه لايثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق[1].

وصنف كتابًا سماه: القسطاس المستقيم، ذكر فيه خمس[2] موازين: الضروب الثلاثة الحمليات، والشرطي المتصل، والشرطي المنفصل، وغيّر عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين، وزعم أنه أخذ تلك الموازين من الأنبياء (إلى أن قال): والمنطق الذي كان يقول فيه مايقول، ماحصّل له مقصوده، ولا أزال عنه ماكان فيه من الشك والحيرة[3]، بل كان متوقفًا حائرًا فيما هو من أعظم المطالب العالية الإلهية، والمقاصد السامية الربانية، ولم يغن عنه المنطق شيئًا.

ولكن بسبب ماوقع أثناء عمره، وغير ذلك[4]، صار كثير من النظار يُدخلون المنطق اليوناني في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين، يظن أنه لاطريق إلا هذا. .)[5].

---

(١) انظر المستصفى للغزالي: ١/١٠، وانظر نقض هذا في شرح الأصفهانية لابن تيمية: ص١١٥، والرد على المنطقيين له: ص٣٧٣.

(٢) الأصح هنا أن يقال: «خمسة»، وهو الذي عليه عامّة النحويين، إلا ما ندر. انظر النحو الوافي لعباس حسن: ٤/٥٣٨ حاشية رقم (٤).

(٣) للوقوف على حيرة الغزالي ـ رحمه الله تعالى ـ، اقرأ كتابه: المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال.

(٤) يعني من اشتهار أمره، وتعظيم الناس له، أراد فيما يظهر أنهم اغتروا به.

(٥) الرد على المنطقيين: ص١٩٤، ١٩٥، ١٩٨، وانظر منه ص٣٧٣.

وإذا كان أبو حامد قد جانب مراد الشارع بالميزان المذكور في القرآن، في نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ۝٩﴾[1]، فلابد من بيان المعنى الشرعي الصحيح لذلك، وفي ذلك يقول ابن تيمية: (والميزان قال كثير من المفسرين: هو العدل، وقال بعضهم: هو مابه توزن الأمور، وهو مابه يعرف العدل، وكذلك قالوا في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧﴾[2]: الأمثال المضروبة، والأقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات، وتفرق بين المختلفات، وإذا أُطلق لفظ الكتاب، كما في قوله: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾[3]، دخل فيه الميزان؛ لأن الله ـ تعالى ـ يبين في كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية مايعرف به الحق والباطل)[4].

ويقول في موضع آخر مجملاً الرد على كلام الغزالي المتقدم:

(ولايجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه:

أحدها: أن الله أنزل الموازين قبل أن يخلق اليونان. . . .

الثاني: أن أمتنا ـ أهل الإسلام ـ مازالوا يزنون بالموازين العقلية، ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني. . .

الثالث: أنه مازال نظار المسلمين بعد أن عُرِّب وعرفوه يعيبونه ويذمّونه، ولايلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية)[5].

---

(١) سورة الرحمن: ٧ ـ ٩.

(٢) سورة الرحمن: ٧.

(٣) سورة البقرة: ٢١٣.

(٤) الرد على المنطقيين: ص٣٣٣ وانظر منه: ص٣٧١، ٣٨١ ـ ٣٨٤.

(٥) الرد على المنطقيين: ص٣٧٣، ٣٧٤.

وهذه الوجوه التي ذكرها شيخ الإسلام إنما هي رد على زعم الغزالي أن المنطق الأرسطي هو الميزان العقلي الذي تعلمه من الأنبياء، وبها يعلم قطعًا بطلان هذا الزعم[1]، أما نقد الموازين المنطقية نفسها، فليُرجع إليه في كتاب الرد على المنطقيين، فإنما صُنّف لهذا الغرض، ولايتسع المقام لتلخيصه في بحثنا هذا، فضلاً عن كونه خارجًا عن صلب الموضوع[2].

وبعد، فهذا المثال يؤكد ضرورة بيان وجوه المفارقة بين المنهاج الشرعي والمنهاج البدعي، في باب الاستدلال العقلي للعقائد، وأهمية الوقوف على خصائص الطريقة العقلية القرآنية النبوية، ومميزاتها عمّا سواها من الطرائق الوضعية، وهذا ماقصدنا ذكره في هذا الفصل.

وما أروع ماقاله العلامة ابن القيم ـ رحمه الله ـ وهو يشيد بأدلة القرآن، مُجمِلاً في كلامه مانريد تفصيله من خصائص الأدلة القرآنية، حيث قال ـ رحمه الله تعالى ـ: (هذا وإن القرآن وحده لمن جعل الله له نورًا أعظمُ آية ودليل وبرهان على هذه المطالب، وليس في الأدلة أقوى ولا أظهر ولا أصح دلالة منه من وجوه متعددة جدًا، كيف وقد أرشد ذوي العقول والألباب فيه إلى أدلة هي للعقل مثل ضوء الشمس للبصر، لايلحقها إشكال، ولايغير في وجه دلالتها إجمال، ولايعارضها تجويز واحتمال، تلج الأسماع بلا استئذان، وتحل من العقول محل الماء الزلال من الصادى الظمآن، فضلها على أدلة أهل العقول

---

(١) كما يعلم خطأ من يرى أن الغزالي استنبط منطقه من القرآن مباشرة، ولم يتبع المنهج اليوناني إلا في القدر المشترك، كما ذكر ذلك الدكتور الألمعي في مناهج الجدل في القرآن: ص١١١.

(٢) قد لخّص السيوطي كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية في كتابه: «جهد القريحة في تلخيص النصيحة»، وهو مطبوع مع كتاب صون المنطق للسيوطي أيضا، بتحقيق علي النشار.

والكلام، كفضل الله على الأنام، لايمكن أحدًا أن يقدح فيها قدحًا يوقع في اللبس، إلا إذا أمكنه أن يقدح بالظهيرة صحوًا في طلوع الشمس، ومن عجيب شأنها: أنها تستلزم المدلول استلزامًا بينًا، وتنبه على جواب المعترض تنبيهًا لطيفًا، ففيها إقامة الدلالة، والجوابُ عن المعارضة والشبهة، وهذا الأمر إنما هو لمن نوّر الله بصيرته، وفتح عين قلبه لأدلة القرآن، وآتاه فهما في كتابه، فلا يُعجب من منكر أو معترض أو معارض.

وقل للعيون العمي للشمس أعينٌ ... سواك تراها في مغيب ومطلع
وسامح نفوسًا أطفأ الله نورها ... بأهوائها لاتستفيق ولاتعي)[1]

وقال في موضع آخر: (والله سبحانه حاجَّ عباده على ألسن رسله وأنبيائه فيما أراد تقريرهم به وإلزامهم إياه، بأقرب الطرق إلى العقل، وأسهلها تناولاً، وأقلها تكلفًا، وأعظمها غناءً ونفعًا، وأجلها ثمرة وفائدة، فحججه ـ سبحانه ـ العقلية التي بينها في كتابه، جمعت بين كونها عقلية سمعية، ظاهرة واضحة، قليلة المقدمات، سهلة الفهم، قريبة التناول، قاطعة الشكوك والشبه، ملزمة للمعاند والجاحد، ولهذا كانت المعارف التي استنبطت منها في القلوب أرسخ، ولعموم الخلق أنفع، وإذا تتبع المتتبع مافي كتاب الله، مما حاج به عباده، في إقامة التوحيد وإثبات الصفات، وإثبات الرسالة والنبوة، وإثبات المعاد وحشر الأجساد، وطرق إثبات علمه بكل خفي وظاهر، وعموم قدرته ومشيئته، وتفرده بالملك والتدبير، وأنه لايستحق العبادة سواه، وجد الأمر في ذلك على ماذكرناه، من تصرف المخاطبة منه ـ سبحانه ـ في ذلك، على أجل وجوه الحجاج، وأسبقها إلى القلوب، وأعظمها ملاءمة للعقول، وأبعدها من الشكوك والشبه، في أوجز لفظ، وأبينه،

---

(١) الصواعق المرسلة: ٣/١١٩٩ ـ ١٢٠٠. ولم أقف على قائل البيتين.

وأعذبه، وأحسنه، وأرشقه، وأدله على المراد)[1].

وبعد هذا العرض المجمل من ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ، لخصائص أدلة القرآن العقلية، أسلط الضوء فيما يأتي على أبرز هذه الخصائص، وأتناولها بشيء من التفصيل من خلال المباحث التالية:

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢/ ٤٦٠.

المبحث الأول

تأثيرها وارتباطها بالإيمان

إن من أعظم ماتتميز به البراهين القرآنية عن دلائل المتكلمين والفلاسفة: ارتباطها الوثيق بالإيمان بالله ـ تعالى ـ، خشية وتعظيمًا وإجلالاً، ووصولها بنفس المستدل إلى الخضوع لمدلولها، والذل والانكسار بين يدي منزلها، فهي تجمع بين العلم باليقين، وتقرير الحق، وبين التأثر به والتفاعل معه والعمل بمقتضاه.

وقد نبهنا القرآن العظيم إلى هذا المعنى، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾[١].

فانظر كيف جاء ذكر الخشية بعد ذكر براهين الربوبية، وكيف حُصرت الخشية فيمن يعقل هذه الدلائل من العلماء العابدين.

وهذا مالا تجده ولن تجده في المناهج الكلامية والفلسفية وطرقها الاستدلالية، وهذا يعرفه من عانى شيئًا من البحث والنظر على تلك المناهج.

وبالتأمّل في كتب الفلاسفة والمتكلمين وسيرهم ينكشف شيءٌ من أحوالهم الإيمانية[٢]، فإذا ماقورنت بأحوال السلف ومن تبعهم في سلوك الطريقة القرآنية في تقرير العقائد، ظهر بالفرق بين حالي

---

(١) سورة فاطر: ٢٧، ٢٨.

(٢) انظر فيما يأتي ص٩٥.

الفريقين، أثر كل من الطريقتين.

وقد مدح الله ـ تعالى ـ قوما بأنهم ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴿٨٤﴾﴾[١].

ومما تتجلى فيه خاصية الارتباط الوثيق بين المعرفة والعمل، في المنهاج القرآني لإقامة البناء العقدي، مابينه الله ـ تعالى ـ لنبيه الكريم، من طرق دعوة الناس وهدايتهم، بأنواع الآيات والبيّنات، وذلك في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[٢]، فهذه الطرق وإن كانت ـ كما يقول ابن تيمية ـ تشبه من بعض الوجوه الأقيسة الثلاثة المعروفة عن المناطقة: البرهانية والخطابية والجدلية[٣]، إلا أنها أكمل منها من وجوه كثيرة: أهمُها: أن التي في القرآن تجمع نوعي العلم والعمل، الخبر والطلب، على أكمل الوجوه، بخلاف الأقيسة المنطقية، فإنما فائدتها مجرد التصديق في القضايا الخبرية، سواء تبع ذلك عمل أم لا، فإذا كانت المواد يقينية كان برهانا وأفاد اليقين، وإن كانت مشهورة أو مقبولة سمي خطابة، وذلك يفيد الاعتقاد والتصديق الذي بين اليقين والظن، وأما الحكمة في القرآن: فهي معرفة الحق وقوله والعمل به، والموعظة الحسنة: تجمع التصديق بالخبر والطاعة للأمر، وكذلك الجدل الأحسن: يجمع الجدل للتصديق وللطاعة، والناس على ثلاث مراتب:

---

(١) سورة المائدة: ٨٢، ٨٣، ٨٤.

(٢) سورة النحل: ١٢٥.

(٣) القياس البرهاني عند المناطقة هو المؤلف من اليقينيات، والخطابي هو المؤلف من المقبولات أو المظنونات، والجدلي هو المؤلف من المشهورات والمسلّمات، انظر التعريفات للجرجاني: ٤٤، ٩٩، ٧٤.

١ ـ من يعترف بالحق ويتبعه، فهذا صاحب الحكمة.

٢ ـ من يعترف به لكن لايعمل به، فهذا يوعظ حتى يعمل.

٣ ـ من لايعترف به، فهذا يجادل بالتي هي أحسن[(١)].

فظهر بذلك أن طريقة الأنبياء التي نبه إليها القرآن بلغت الكمال في العلم والعمل، وظهر بجمعها بين الكمالين فضلها على الطريقة الكلامية.

هذا مع أن غاية الطريقة القرآنية الأمر بعبادة الله ـ تعالى ـ، حيث جمعت بين العلم والعمل، وغاية الطريقة الكلامية الإقرار بوجود الله ـ تعالى ـ، وحصول هذا من غير عبادة وبالٌ على صاحبه، كإبليس، فلا وافق المتكلمون الطريقة القرآنية لافي الوسائل ولافي المقاصد[(٢)].

ويقول ابن تيمية: (وما أحسن ماوصف الله به كتابه بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[(٣)]. فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب مابعث الله به رسوله، وأما طريق هؤلاء: فهي مع ضلالهم في البعض، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الأخرى، إنما يوصلهم إلى أمر لاينجي من عذاب الله، فضلاً عن أن يوجب لهم السعادة، فضلاً عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم)[(٤)].

هذا، وممن نبه على تميز المنهج القرآني والطريقة النبوية في

---

(١) انظر مجموع الفتاوى: ٢/ ٤٤ ـ ٤٦، وقد أسهب شيخ الإسلام في كتابه «الرد على المنطقيين» في الرد على من يرى أن هذه الطرق الثلاثة المذكورة في القرآن هي من جنس البرهان والخطابة والجدل عند المناطقة، انظر ص: ٤٤١، ٤٤٥، ٤٦٧ ـ ٤٦٩، من الكتاب المشار إليه.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢/ ١٢، ١٣.

(٣) سورة الإسراء: ٩.

(٤) الرد على المنطقيين: ص١٦٢.

العقائد بهذه الخاصية المهمة: الاستاذ سيد قطب ـ رحمه الله ـ حيث يقول عن دلائل القرآن:

(وهذه الدلائل لاتذكر في القرآن الكريم في صورة قضايا لاهوتية، أو نظريات فلسفية، إن هذا الدين أكثر جدية من أن ينفق طاقة البشر في قضايا لاهوتية ونظريات فلسفية. إنما يهدف إلى تقويم صور البشر بإعطائهم العقيدة الصحيحة، لينتهي إلى تقويم حياة البشر الباطنة والظاهرة)[1]. ثم يقول:

(وتبقى مزية المنهج القرآني، في مخاطبة الفطرة بالحقائق الكونية، لافي صورة نظرية، ولكن في صورة واقعية، صورة تتجلى من ورائها يد المبدع وتقديره، ورحمته وتدبيره، صورة مؤثرة في العقل والقلب، موجبة للبصيرة والوعي، رافعة إلى التدبر والتذكر، وإلى استخدام العلم والمعرفة للوصول إلى الحقيقة الكبرى المتناسقة...)[2].

ويقول الشيخ محمد أحمد العدوي: (..فإن هناك فروقًا بين أخذ العقائد من كتب الكلام وأخذها من القرآن الكريم، وهو أن كتب الكلام كتب علم ـ إن سلمت من الحشو والتعقيد ـ والقرآن كتاب علم وهداية، فترى نفسك وأنت تتلو الآية لتأخذ منها عقيدة، يطمئن له قلبك، وتخشع له جوارحك، وتحس بسلطان له على النفس، لاتحسه من كتاب آخر)[3].

---

(١) في ظلال القرآن: ٢/١١٥٧.

(٢) في ظلال القرآن: ٢/١١٥٩.

(٣) آيات الله في الآفاق، أو طريقة القرآن الكريم في العقائد: ص ك.

المبحث الثاني

اليقينيـــة

تتميز الأدلة التي أرشدنا الله ـ تعالى ـ إليها في كتابه العزيز، أو على لسان رسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ بأنها قد بلغت الغاية في الصدق واليقين، فهي براهين قطعية الدلالة على ماسيقت لإثباته وتقريره، فلا تقبل التشكيك والقدح والاعتراض، إلا من معاند مكابر، مشاق لله ولرسوله، ولهذا يكثر في القرآن العزيز وصف المعرضين عن براهين الإيمان بنحو هذه الأوصاف[1].

والجزم باتصاف أدلة الكتاب والسنة بهذا الوصف واجب شرعًا، إذ هي من وحي الله ـ تعالى ـ، الذي وصفه بأنه: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2]، ويتناولها عموم قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾[3]، وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾[4]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[5]، ونحو هذه الآيات، الدالة على عصمة نصوص الكتاب والسنة من الخطأ والاضطراب، أو الكذب والضلال، وأنها قد تضمنت أصدق العلوم وأنفعها، وأهداها إلى سواء السبيل.

---

(١) انظر مثلاً سورة البقرة: ١٣٧، ١٧٦، وسورة ص: ٢، وسورة غافر: ٥٧، وسورة فصلت: ٥٢.

(٢) فصلت: ٤٢.

(٣) النساء: ٨٧.

(٤) النساء: ١٢٢.

(٥) النجم ٣، ٤.

كما أن ثبوت هذه الخاصية للأدلة الشرعية، عقليها وسمعيها، معلوم من جهة الاستقراء، والنظر في هذه الأدلة، فما من ناظر منصف متجرد في دلائل القرآن وماصح من السنة، إلا ويخضع لها ويسلّم بيقينيتها، وإذا قارنها بغيرها من دلائل المتكلمين أو الفلاسفة، شهد لها بالرجحان على جميعها، والسلامة مما يعتري هذه من الضعف والتناقض، أو التعقيد والإرابة، وقد سبق ذكر بعض شهادات أرباب الكلام بذلك.

وبسبب افتقار المناهج البدعية إلى هذه الخاصيّة، كثر في أصحابها الاضطراب والحيرة والقلق، والانزعاج من عدم استقرار نفوسهم على يقين لايقبل التشكيك، كماهو معلوم من حال كثير منهم، ممن ندم آخر أمره من خوضه في العقائد على غير هدى من الله[1].

وإذا كان أهل المنطق في طريقتهم الجدلية يكتفون عند الاحتجاج بمقدمة على الخصم بمجرد تسليمه بها، سواء كانت يقينية برهانية أم لا، فإن الطريقة القرآنية في الجدل لايكتفى فيها بهذا، بل لابد من أن تكون المقدمة برهانية مع التسليم بها، وإن كان هناك من ينازع في هذه المقدمة، فإن القرآن يذكر له البرهان على صحتها[2]، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن

---

(١) انظر مثلاً ما قاله الشهرستاني في «نهاية الإقدام»: ص٣، والوصية التي كتبها الفخر الرازي بين يدي موته، وهي في «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة: ٢/٤١، وماذكره الغزالي عن نفسه في المنقذ من الضلال، وماذكر عن أبي المعالي الجويني في سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٨/٤٧١، ٤٧٧، وغير هؤلاء كثير، انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/١٥٨ ـ ١٦٥، ٣/٢٦٢ ـ ٢٦٤.

(٢) انظر «معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول» لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى: ١٩/١٦٤ ـ ١٦٦.

شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾﴾[1]، فإن الخطاب في هذه الآية الكريمة يحتمل أن يكون موجهًا لأهل الكتاب، وذلك على قراءة من قرأ: ﴿تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ بالتاء، وهي قراءة الجمهور، كما يحتمل أن يكون موجها للمشركين، على قراءة من قرأ: ﴿يجعلونه قراطيس يبدونها ويخفون كثيرا﴾ بالياء في الأفعال الثلاثة، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو[2]، فعلى الوجه الأول يكون الاحتجاج لنبوة محمد ﷺ على أهل الكتاب بنبوة موسى وإنزال التوراة من قبل، فالذي نبأ هذا نبأ هذا، والذي أنزل التوراة هو الذي أنزل القرآن، فلا وجه لقولهم: ما أنزل الله على بشر من شيء. فهذا احتجاج على جواز الإرسال والإنزال عمومًا، ثم بيّن برهان نبوة محمد ـ ﷺ ـ خصوصًا فقال لهم: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟﴾ وعلى الوجه الثاني، حيث يكون الاحتجاج على المشركين، فإن كلاً من النبوتين يكون مطلوبًا يُستدل به، فأما نبوة محمد ﷺ فدليلها: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ﴾، وإن كان من المشركين من ينازع في نبوة موسى أيضًا، فإن الله ـ تعالى ـ قد بين براهينها أعظم بيان، فيما قص عليهم في القرآن من نبأ موسى ـ عليه السلام ـ، فصارت الآية حجة بالغة على الفريقين، فالحجة على أهل الكتاب نبوة موسى، وعلى المشركين نبوة محمد، ولكل منهما من البراهين ماقد بين القرآن بعضه في مواضع متعددة[3].

والمقصود أن القرآن لايكتفي بمجرد تسليم الخصم بالمقدمة،

---

(١) سورة الأنعام: ٩١.

(٢) انظر السبعة لابن مجاهد: ص٢٦٢.

(٣) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦٦/١٩.

بل إنه يسوق لها من البراهين مايثبتها، فتكون حجة على من سلم بها، وعلى من نازع فيها كذلك.

يقول ابن تيمية: (والله تعالى لايأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علمًا، فلو قُدر أنه قال باطلاً، لم يأمر الله أن يُحتج عليهم بالباطل، لكن هذا قد يفعل لبيان فساد قوله، وبيان تناقضه، لالبيان الدعوة إلى القول الحق، والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه)[1].

وهذا الذي ذكره ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في شأن احتجاج القرآن ومجادلته، أولى بالصواب مما ذكره أبو حامد الغزالي ـ رحمه الله ـ في القسطاس المستقيم، فإنه لما ذكر الآية السابقة الذكر، ممثلاً بها للميزان الأصغر، الذي هو الشكل الثالث من القياس الاقتراني الحملي، قال: (وإنما ذكر هذا في معرض المجادلة بالأحسن، ومن خاصية المجادلة أنه يكفي فيه[2] أن يكون الأصلان مسلّمين من الخصم، مشهورين عنده، وإن أمكن الشك فيه لغيره، فإن النتيجة تلزمه إذا كان هو معترفًا به، وأكثر أدلة القرآن تجري على هذا الوجه، فإن صادفت من نفسك إمكان الشك في بعض أصولها ومقدماتها، فاعلم أن المقصود بها محاجة من لم يشك فيه[2].)[3].

وقال في موضع آخر: (المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر: كلُّ أصل معلوم قطعًا، إما بالحس، وإما بالتجربة، وإما بالتواتر الكامل، أو بأول العقل، أو بالاستنتاج من هذه الجملة. أما الذي يستعمل في المحاجة والمجادلة، فما يعترف به الخصم ويسلمه، وإن لم يكن

---

(١) الرد على المنطقيين: ص٤٦٨.

(٢) هكذا، والصواب: فيها.

(٣) القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالي: ١/ ٣٣.

معلومًا في نفسه، فإنه تصير حجته عليه، وكذلك تجري بعض أدلة القرآن، فلا ينبغي أن تنكر أدلة القرآن إذا أمكنك التشكيك في أصولها، لأنها أوردت على طوائف كانوا معترفين بها)[1].

والمأخذ على هذا الكلام: احتماله أن يكون القرآن في جدله وحججه مستخدمًا لمقدمات لمجرد تسليم الخصم بها، بغرض إفحامه، وإن لم تكن في نفسها صادقة قد قام البرهان القاطع على صحتها ويقينيتها، وهذا لايجوز أن توصف به أدلة القرآن، بل الواجب أن يقال: إن كلام الله ـ تعالى ـ لايشتمل إلا على حق اليقين، وإذا ضرب الله ـ تعالى ـ مثلاً مشتملاً على مقدمة مشهورة أو مسلمة، فلابد وأن تكون يقينية، ولايكتفى بمجرد تسليم المنازع من غير أن تكون المقدمة صادقة، أو بمجرد كونها مشهورة، وإن لم تكن صادقة، فمثل هذه المقدمات لايشتمل عليها كلام الله ـ تعالى ـ، الذي كله حق وصدق، وهو أصدق الكلام، وأحسن الحديث.

وليس الأمر كما يتوهمه الجهال الضلال من الكفار المتفلسفة وبعض المتكلمين، من كون القرآن جاء بالطريقة الخطابية وعري عن البرهانية، أو اشتمل على قليل منها، بل جميع ما اشتمل عليه القرآن هو الطريقة البرهانية، وإن كان بأسلوب الخطابة أو الجدل.

والأقيسة العقلية التي اشتمل عليها القرآن هي الغاية في دعوة الخلق إلى الله، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ في عدة مواضع[2]، والمثل هو القياس، ولهذا اشتمل القرآن على خلاصة الطرق الصحيحة، التي توجد من كلام جميع العقلاء من المتكلمين والمتفلسفة وغيرهم، ونزه الله عما يوجد في كلامهم من

---

(١) القسطاس المستقيم: ١/ ٥٥.

(٢) سورة الإسراء: ٨٩، وانظر سورة الكهف: ٥٤ والروم: ٥٨ والزمر: ٢٧.

الطرق الفاسدة، ويوجد فيه من الطرق الصحيحة مالايوجد في كلام البشر بحال[1].

وقد نبه شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ إلى نكتة نافعة، هي في غاية الأهمية لتقرير ماسبق ذكره، وهي أن المقدمة التي تذكر لنظم دليل أو قياس، لها وصفان: ذاتي وإضافي، أما الذاتي: فهو أن تكون مطابقة للواقع، فتكون صدقًا، أو لاتكون مطابقة فتكون كذبًا، وجميع المقدمات المذكورة في أدلة القرآن وأقيسته صادقة.

وأما الوصف الإضافي: فكون هذه المقدمة معلومة عند زيد أو مظنونة، أو مسلمة، أو غير مسلمة، فهذا أمر لاينضبط، فرب مقدمة هي يقينية عند شخص قد علمها، في حين أنها مجهولة عند من لم يعلمها، فضلاً عن أن تكون مظنونة عنده.

إذًا: فكون المقدمة يقينية أو غير يقينية، أو مشهورة أو غير مشهورة، أو مسلمة، أو غير مسلمة أمور نسبية إضافية، تعرض بحسب شعور الإنسان بها.

والقرآن كلام الله ـ تعالى ـ الذي أنذر به جميع خلقه، لم يخاطب به واحدًا بعينه حتى يخاطبه بماهو عنده يقيني، أو مشهور، أو مسلم من المقدمات، بل اعتُبر في مقدمات أدلته، وأمثاله الصفة الذاتية، وهي كون المقدمة صدقًا وحقًا يجب قبوله، وأما جهة التصديق فتتعدد وتتنوع، فمن الناس من يعلم المقدمة بالإحساس والرؤية، ومنهم من يعلمها بالسماع والتواتر، كآيات الأنبياء ونحوها، فما كان جهة تصديقه عامًا للناس: أمكن ذكر جهة التصديق به، وماكان جهة تصديقه متنوعًا: أحيل كل قوم على الطريق التي يصدقون بها[2].

---

(١) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢/ ٤٥ ـ ٤٧.

(٢) انظر مجموع الفتاوى: ٢/ ٤٧، ٤٨.

المبحث الثالث

السهولة والواقعية والمباشرة

مما تميزت به الأدلة العقلية القرآنية عن القياس المنطقي، أنها تربط الناظر المستدل بمطلوبه مباشرة من غير تطويل بذكر المقدمات، كما أنها توصله إلى عين المطلوب، بخلاف الطريقة المنطقية التي إنما تدل على أمر كلي، يشترك فيه المطلوب مع غيره.

ولذلك عُبر عن الدليل العقلي في القرآن بالآية، وهي كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (.. العلامة، وهي تستلزم بنفسها لما هي آية عليه، من غير توسط حدٌّ أوسط ينتظم به قياس مشتمل على مقدمة كلية، كالشعاع: فإنه آية الشمس، وكذلك النبات للمطر في أرض القفر، والدخان للنار، وإن لم ينعقد في النفس قياس، بل العقل يعلم تلازمهما بنفسه، فيعلم من ثبوت الآية ثبوت لازمها، والعلم بالتلازم قد يكون فطريًا وقد لايكون)[1].

ولقد كان لافتقاد القياس المنطقي الأرسطي هذه الخاصية أثر في الحد من جدواه وفائدته العلمية، وذلك أن المطلوب من الأدلة والبراهين هو بيان العلم والطرق المؤدية إليه، وهذا مداره على العلم بالتلازم بين الدليل ومدلوله، فكل ماكان مستلزمًا لغيره بحيث يكون ملزومًا له فإنه يكون دليلاً عليه وبرهانًا له، سواء أكانا وجوديين أم عدميين، أو أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، فدائمًا الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل.

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢/ ٧٤٠، وانظر الرد على المنطقيين له: ص١٥١، ٣٤٤.

فعلى هذا: كل من عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه، سواء نظمه بالقياس المنطقي أم لم ينظمه، ومن لم يعرف دليل مطلوبه لم ينفعه هذا القياس.

فظهر أن مايذكره المناطقة من صور القياس ومواده، ليس فيه فائدة علمية، بل كل مايمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدونه، ومالايمكن علمه بدون قياسهم لايمكن علمه بدونه، فصار عديم التأثير في العلم وجودًا وعدمًا، لكن فيه تطويل متعب، كمن يريد أن يسلك طريقًا من الطائف إلى مكة، فيذهب أولاً إلى المدينة أو إلى اليمن ثم يعود إلى مكة، فهذا الطريق وإن كان موصلاً، إلا أن فيه مشقة وتعبًا، وقد يعرض لسالكه آفة تعطله، فكذلك الأمور الفطرية متى جُعل لها طرق غير فطرية، كانت تعذيبًا للنفوس بلا منفعة لها[1].

والدليل الخفي قد ينتفع به بعض الناس، بل إن كثيرًا من الناس لايُقنعه الدليل مالم يكن خفيًا طويلاً متعبًا معقدًا، وذلك أن نفسه تعودت ألا تقبل إلا ماتعنّتْ عليه، وفكرت فيه، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة، فصارت هذه العادة عنده كالطبيعة له، فلا يعرف ولايقبل ولايسلم إلا ماحصل له بعد بحث ونظر، وجدل ومنع ومعارضة، وإن كان من أكثر الأمور وضوحًا.

فالطريق الطويل والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من النظار تنفع لمثل هؤلاء في النظر، كما تنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكيت الجاحد[2].

والأدلة العقلية القرآنية سلمت من هذه الآفة، فهي أدلة واضحة سهلة، قريبة من الناظر والمستدل ملابسة له، مع بلوغها الغاية في

---

(١) انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية: ٢٤٨ ـ ٢٥٠، ٢٥٢.

(٢) المرجع السابق: ٣٢٨، ٣٢٩.

اليقينية، وهي كذلك تدل مباشرة على المطلوب، وتعيّنه لطالبه، وهذا هو الفرق بين الآيات التي جعلها الله ـ تعالى ـ دليلاً عليه، والقياس المنطقي الشمولي، فإن الآية تدل على عين المطلوب الذي هي آية وعلامة عليه، أما القياس الكلي الشمولي فإنه لايفيد إلا أمرًا مطلقًا لامعينًا، وهذا القياس وإن كان صحيحًا، إلا أنه بهذا الإطلاق وهذه الكلية في دلالته يكون ناقص الفائدة، فكان الواجب في معرفة الرب ـ تعالى ـ، سلوك طريق الاستدلال عليه بآياته الكونية والشرعية، كما هي طريقة القرآن؛ لأنها هي التي تعين خالقها وتدل عليه بعينه، لابقدر مشترك بينه وبين غيره؛ فإنه ـ تعالى ـ لايدخل هو وغيره من خلقه تحت قضية كلية يستوي أفرادها[1].

والمخلوقات كلها أدلة على الخالق ـ كما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله[2] ـ وكل مخلوق فهو دليل وآية على الخالق نفسه، يستلزم العلم به العلم بخالقه، كاستلزام العلم بشعاع الشمس العلم بالشمس، من غير احتياج إلى قياس كلي يقال فيه: كل محدَث فلابد له من محدث، أو كل ممكن فلابد له من مرجح، فإن نفس الذوات المخلوقة مفتقرة إلى الصانع، وفقرها وحاجتها إليه وصف ذاتي لها، كما أن الغنى وصف ذاتي للرب الخالق، ولاعلة لافتقارها غير نفس ماهيتها، كما أنه لاعلة لغناه إلا نفس ذاته ـ تعالى ـ.

ومما يبين ذلك: أن الإنسان ـ وهو من الذوات المخلوقة ـ يعلم فقر نفسه وحاجتها إلى خالقه دون أن يخطر بباله أنها ممكنة تقبل الوجود والعدم، أو أنها محدثة مسبوقة بعدم، بل قد يشك في هذه المقدمات أو يعتقدها، مع علمه بفقر نفسه وحاجتها إلى بارئها، فدل ذلك على

---

(١) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١/٤٨، والرد على المنطقيين له: ص٣٤٤، ٣٥١.

(٢) انظر ص: ٢٠٩ وبعدها.

أنه من الخطأ توقيف العلم بافتقارها على العلم بعلة الإمكان والحدوث، فالقلب بفطرته يعلم افتقارها، ولو لم تخطر بباله هذه العلة أو تلك.

فإذن هذان الوصفان: الإمكان والحدوث، وإن كانا وصفين ثابتين للمخلوق، وهما أيضًا دليل صحيح على افتقاره لخالقه، إلا أنه ليس من الواجب اعتبار هذين الوصفين لافي تقرير فقر ذوات المخلوقات إلى خالقها، ولافي تقرير كونها آية لباريها، لكن أعيان هذه الذوات المفتقرة هي آيات على عين خالقها ـ تعالى ـ، بحيث لايمكن أن يقع شركة فيه، فتبين بهذا مفارقتها للقياس الكلي الشمولي وفضلها عليه[1].

ولما كانت الآيات العقلية الشرعية بهذه المثابة من مباشرتها في الدلالة على مدلولها وتعيينه للناظر، لم يقف الناظرون في هذه الدلالة حيرى مترددين، متشككين في معرفة مطلوبهم وتعيينه، بل إنهم بمجرد زوال موانع الاستجابة عنهم، لم يحتاجوا مع ذلك إلى أكثر من مجرد النظر في هذه الدلائل الفطرية الإلهية، كماهو حال السحرة الذين قالوا لما رأوا الآيات: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾[2]، وكحال الذين قالوا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾[3]، فمدلول الآيات معين، ودلالتها مباشرة، لاتتطلب سوى الوقوف عليها، وهذا مالا تجده في الأدلة البدعية، والأقيسة المنطقية، ويكفيك من خبرها ماتواتر من ندم أصحابها في آخر حياتهم[4].

ومن أهم ماتتميز به الأدلة العقلية الشرعية عن الطريقة الكلامية:

---

(١) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢/٩ ـ ١١.

(٢) سورة الأعراف: ١٢١، ١٢٢.

(٣) سورة آل عمران: ١٩١.

(٤) انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص١١٤، ٢٤٨، ٢٤٩، ودرء تعارض العقل والنقل له: ٣/٢١٢ ـ ٢٦٤، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني: ص٣.

الواقعية، وتتجلى هذه الخاصيّة في الفرق بين المنهجين في طريقة تقرير الإمكان، للغيبيّات التي أخبر بها الصادق؛ وذلك أن الإمكان على نوعين:

الإمكان الذهني: وهو أن يُعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، ويقرر إمكانه لالعلمه بإمكانه، بل لمجرد عدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون في الواقع ممتنعًا.

والإمكان الخارجي: وهو أن يُعلم إمكان الشيء في الواقع خارج الذهن، بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ماهو أبعد عن الوجود منه، فيكون ذاك الشيء أولى بالوجود منه[1].

والذي جاء بيانه في القرآن في تقرير المعاد هو الإمكان الخارجي، كما سيأتي بيانه عند عرض أدلة البعث في الباب الثاني[2]، لم يُكتف في تقرير ذلك بمجرد الإمكان الذهني، فإن الإمكان الذهني ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ: (قد يراد به عدم العلم بالامتناع، وقد يراد به الشك في الواقع، وكلا النوعين عدم علم)[3]، وهذا لايكفي في تقرير العقائد الدينية القائمة على اليقين.

أما استدلال طائفة من المتكلمين على إمكان الشيء بأنه لو قدر في الذهن لم يلزم منه محال، من غير بيان انتفاء لزوم المحال، فإن هذا مجرد دعوى لايثبت بها حقيقة خارجية[4].

فظهر بذلك فضل الطريقة القرآنية الشرعية على الطريقة الكلامية البدعية.

---

(١) انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢، والجواب الصحيح له: ٦/ ٤٠٤ ـ ٤٠٧.

(٢) ص: ٥٦١.

(٣) النبوات: ص٣٥١.

(٤) انظر تلخيص المحصل للطوسي في حاشية المحصل: ٣٤١، والجواب الصحيح لابن تيمية: ٦/ ٤٠٤.

المبحث الرابع
التنـــوع والكثـــرة

من المقرر شرعًا أن المطلوب كلما كان الناس إلى معرفته أحوج يسّر الله ـ تعالى ـ على الناس طرق معرفته[1]، وذلك من سعة رحمة الله ـ تعالى ـ التي وسعت كل شيء، ومعرفة الله ـ تعالى ـ هي أعظم مطلوب يحتاجه الناس، فلذلك يسّر الله ـ تعالى ـ من طرق معرفته مالم يتهيأ لمطلب آخر، ومَن ألزم الناس بطريق معينة وحصرهم فيها دون مافتح الله لهم من طرق معرفته ـ كما يفعل كثير من المتكلمين ـ فقد ضيق رحمة الله، وتحجر واسعًا.

ومن مظاهر تيسير الله ـ تعالى ـ لخلقه طرق معرفته: تنوع الآيات والبراهين الدالة عليه، وتعدد طرق معرفته بما لايحصى كثرة، مما يجعل تواليها ـ كما يقول الرازي ـ يفيد القوة والجزم[2].

وقد مر نقل السيوطي عن العلماء قولهم: (قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، ومامن برهان ودلالة وتقسيم وتحذير تبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به)[3].

وقد أرجع شارح الطحاوية طرق بيان الله ـ تعالى ـ لبراهين الإيمان ـ التي هي شهادة الله بوحدانيته وصدق رسله ـ إلى ثلاثة طرق:

---

(١) انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) المطالب العالية: ٢١٦/١.

(٣) الإتقان: ١٣٦/٢.

السمع والبصر والعقل، قال: (أما السمع: فبسمع آياته المتلوة المبينة لما عرّفنا إياه من صفات كماله كلها، الوحدانية وغيرها غاية البيان. . . ، وأما آياته العيانية الخلقية: فالنظر فيها والاستدلال بها يدل على ماتدل عليه آياته القولية السمعية. والعقل يجمع بين هذه وهذه، فيجزم بصحة ماجاءت به الرسل، فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة)[1].

وهذه الطرق التي حصر فيها دلائل الإيمان وبراهينه ماهي إلا الآلات التي جعلها الله وسائل للمعرفة، وهما في الواقع طريقان، السمع والبصر، ولكن العقل يستخدمهما في الاستدلال والنظر، فهما كالأدوات له، وقد قابل الله ـ تعالى ـ هذين الطريقين بنوعين من الشهادة على وحدانيته وصدق أنبيائه، وهما شهادته القولية، وشهادته الفعلية، وقد انتظمتا سائر البراهين التي أقامها لتقرير أصول الإيمان.

فشهادته القولية هي ما أرسل به رسله، وأنزل به كتبه، وهذه تعلم من طريق السمع، وهي مستندة إلى العلم بصدق الرسول، فمن علم ذلك لم يحتج إلى الشهادة الثانية، وإلا نظر في دلائل النبوة.

وشهادته الفعلية هي مانصبه من دلائل الأنفس والآفاق، الدالة على الوحدانية والبعث والنبوة، وهي دلالة مستقلة، تعلم دلالتها وإن لم يكن هناك خبر عن الله[2].

ووجه تسميتها شهادة: أن الدليل يبين المدلول ويظهره، فهو بمنزلة المخبر به الشاهد عليه، والله ـ سبحانه ـ شاهد بما جعلها دالة عليه، إذ دلالتها إنما هي بخلقه لها، فخلق المخلوقات شهادة فعلية من الله ـ تعالى ـ على ماتدل عليه من وحدانية خالقها[3].

---

(١) شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي: ١/٤٨، ٤٩.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/١٦٨.

(٣) انظر المرجع السابق: ١٤/١٦٩.

والیقین يحصل بكلا الطريقن: السمعي، والبصري العقلي، إلا أن حصول اليقين بمدلول الأدلة السمعية أيسر وأظهر، كما يقول ابن القيم؛ لأنها تدل بقصد الدال وإرادته، وعلمُ المخاطب بذلك أيسر من علمه باقتضاء الدليل العقلي لمدلوله، ولأن العلم بمدلول الدليل السمعي الدال على مقتضى الدليل العقلي أسبق، من جهة توقف العلم بمقتضى الدليل العقلي على العلم بمدلول الألفاظ التي صيغ بها[1].

وقد نبه الله ـ تعالى ـ إلى هذا التنوع في طرق معرفته في عدة مواضع من كتابه، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ ﴿٢٦﴾ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾[2].

فقد ذكر السمع في الآية الأولى؛ لأن العلم بهلاك الأمم السابقة يكون بالخبر الثابت، إما عن طريق الأنبياء، أو عن طريق تواتره عند الناس، وهذا طريق علمه السمع.

بينما ذكر البصر في آيات الأنفس والآفاق؛ لأنها مشاهدة محسوسة، وهذا من كمال البيان القرآني وتمام هدايته؛ فإنه نبه على الدليل وعلى طريق معرفته.

ومن التنبيهات القرآنية إلى هذا التنوع في طرق معرفة براهين الإيمان، قوله ـ تعالى ـ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾[3].

فذكر أنه سيدل على صدق كتابه بدلائل الآفاق والأنفس، وهذه

---

(١) انظر الصواعق المرسلة: ٢/٧٥٧.

(٢) سورة السجدة: ٢٦، ٢٧.

(٣) سورة فصلت: ٥٣.

هي الدلائل الفعلية المعلومة بالبصر، ثم نبه إلى شهادته القولية المعلومة بالسمع، بذكر شهادته على كل شيء، فإن ذلك كاف في الدلالة على صدق رسوله، لايُحتاج معه إلى النظر في الآيات الكونية المشاهدة، وإنما يكفي في ذلك شهادة الله بصدق رسوله، وهي الآيات والدلائل التي أقامها لإثبات صدق النبوة[1].

ومن مظاهر التنوع في الأدلة العقلية النقلية ما سيأتي ذكره في الفصل التالي من مسالك الاستدلال العقلي في القرآن وصوره.

ومن ذلك تنوع الأسلوب القرآني في التنبيه إلى الآيات والبراهين، ولفت الأنظار إليها، كما في الصيغ القرآنية التالية: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ ... ﴾[2]، ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[3]، ﴿ أَرَءَيْتُمْ ﴾[4]، ﴿ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[5]، ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾[6]، ﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[7]، ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[8]، ﴿ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾[9]، ﴿ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾[10]، وغيرها كثير، تارة تأتي بأسلوب الاستفهام، وتارة بالاستنكار، وتارة بالتعليل، وتارة بالتقرير، وتارة بالاستعلام، وغيرها من الأساليب، كلها تُسبق أو تُلحق بذكر ما يأخذ اللبّ ويأسر العقل، من البراهين

---

(١) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/١٩٠.

(٢) سورة الروم: ٢٠ ـ ٢٥.

(٣) سورة البقرة: ١١٣ ـ ٢٤٢.

(٤) سورة فاطر: ٤٠.

(٥) سورة النور: ١.

(٦) سورة البقرة: ٢١٩.

(٧) سورة النحل: ٦٧.

(٨) سورة يونس: ١٦.

(٩) سورة يونس: ٣.

(١٠) سورة الأنعام: ٥٠.

والدلائل، وقد بسطت كتب بلاغة القرآن وبعض التفاسير شرح هذه الأساليب وبيان تأثيراتها النفسية[1].

(١) ممن توسع في هذا: الدكتور الألمعي في كتاب مناهج الجدل في القرآن: ص٧٣ ومابعدها.

المبحث الخامس
قرب الدليل وملابسته للمستدل

من خصائص الأدلة العقلية الشرعية التي تميزها عن الأدلة البدعية: سهولة مأخذها، وقربها البالغ، بل ملابستها وإحاطتها التامة بالناظرين، فلا يجد الناظر والمستدل عنتًا ومشقة في البحث عنها، بل لامناص له من الوقوف عليها والنظر فيها، فهي بين يديه، ومن خلفه، وعن يمينه، وعن شماله، ومن فوقه، ومن تحته، بل هي بين جنبيه، ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾[1].

وتتبين هذه الخاصية بالمثال القرآني الآتي:

يقول ـ تعالى ـ مبينًا آيات ربوبيته: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾[2].

وذلك أن هذا الخطاب موجه أولاً للعرب، ومن سنة العربي ـ كما يقول الخطابي ـ: (أن يركب راحلته فيسير عليها، فيما قرب من الأرض ومابعد، . . . فإذا خلا بمكان لم ير إلا سماءً فوقه، وأرضًا تحته، وجبالاً عن يمينه وشماله، ومطيّته التي يركبها، فإذا تأمل هذه الأشياء استبان فيها أثر الصنعة، ولطف الحكمة، مما جمع الله له من المرافق فيها؛ أن صانعها لطيف خبير عليم قدير. . .)[3].

---

(١) سورة الذاريات: ٢١.

(٢) سورة الغاشية: ١٧ ـ ٢٠.

(٣) نقلا عن الإمام ابن تيمية في كتابه بيان تلبيس الجهمية: ١/ ١٨١ [بتصرف].

فأنت ترى كيف نبه القرآن العظيم إلى هذه الآيات الكونية، وجمعها في سياق واحد، انسجامًا مع إتيانها في الواقع مجتمعة في موضع واحد، وأمام ناظر واحد، فأي تأثير يكون لها على هذا الناظر؟ في حين أنها ملابسة له، فضلاً عن قربها منه، فهي السماء التي تظله، وهي الأرض التي تقله، بل هي الجبال التي يسير بينها، والناقة التي يمتطيها، وهي في الوقت نفسه منافع له مسخرة، فلابد أن تكون مدبرة، فالسماء منها نزول الغيث، والأرض فيها النبات والجنات، والجبال أكنان، والإبل فيها منافع ومشارب ومحامل، فلذلك كانت طريقة القرآن ـ كما يقول الرازي ـ أوقع في القلوب وأكثر تأثيرًا في النفوس[1].

(١) انظر المطالب العالية: ١/ ٢١٦ وقد سبق ذكر كلامه.

المبحث السادس
إيجــاز الدليــل

لا أعني بالإيجاز هنا ماقصده القاضي أبو بكر بن العربي حيث يقول في معرض اعتذاره عن علماء الكلام في إفراطهم في العقليات، وإهمالهم الشرعيات: (الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة، مشاراً إليها بالبلاغة، مذكوراً في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فكمل العلماء ذلك الاختصار، وعبروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد. . .)[1].

وإنما أعني بالإيجاز الذي تميزت به الأدلة العقلية الشرعية: الإيجاز الذي لايحتاج إلى إكمال وإتمام، إذ لايحتاج إلى إكمال إلا الناقص، والنقص في بيان القرآن ممتنع، وأعني به أيضا مالا يُحتاج معه إلى استيفاء الفروع والمتعلقات بالإيراد؛ لأنها حشو لايحتاج إليها الدليل، ولو كان فيها مزيد بيان وبرهان لما أهملها القرآن، والخلاصة أن الإيجاز المراد: بلاغة القول في سوق الدليل، من غير إخلال بأركانه، وهو ماعناه ابن أبي العز الحنفي بقوله:

(وماكان من المقدمات معلومة ضرورية متفقًا عليها: استُدل بها، ولم يُحتج إلى الاستدلال عليها، والطريقة الفصيحة في البيان أن تُحذف، وهي طريقة القرآن، بخلاف ماعليه الجهال، الذين يظنون أن القرآن ليس فيه الطريقة البرهانية)[2].

---

(١) قانون التأويل: ص٥٠١، ٥٠٢.

(٢) شرح الطحاوية: ١/٣٨.

وهو مانبه إليه ابن رشد بقوله:

(الطرق الشرعية إذا تُؤملت وُجدت في الأكثر قد جمعت وصفين:

أحدهما: أن تكون يقينية.

الثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأُول)[1].

إذًا فالمعلومات الأولية، والقضايا الفطرية الضرورية، ليس من كمال البيان وتمامه أن تذكر في نظم الدليل، كما هي الطريقة المنطقية الركيكة، بل إن إثقال البيان بذكرها، وحشو الكلام بسردها وتفصيلها، والاستدلال عليها أو التنبيه إلى بدهيتها وأوليتها: كل هذا ضرب من العي، ينزه عنه الفصحاء البلغاء، فضلاً عن رب الأرض والسماء.

ومن هنا كان من منهج الاختصار في براهين القرآن، عدم الاستدلال على الضروريات، وإن خالف فيها أهل السفسطة، لأمرين:

الأول: ماتقدم ذكره من منافاة هذا لكمال البيان الإلـٰهي.

والثاني: أن هؤلاء يستحيل الرد عليهم، فإن الاستدلال على الضروريات استدلال على قواعد النظر التي إليها المنتهى فيه، وهذا من الدور الممتنع[2].

ومن أمثلة الاختصار في أدلة القرآن العقلية قوله ـ تعالى ـ في شأن إبطال ألوهية عيسى عليه السلام ـ ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٥٩ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ۝٦٠ ﴾[3]،

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة: ص٥٩.

(٢) انظر العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم لابن الوزير اليماني: ٤/٧٩.

(٣) سورة آل عمران: ٥٩، ٦٠.

فالبرهان في هذه الآية الكريمة على بطلان تأليه عيسى بحجة أنه خلق بالنفخة الإلـٰهية برهان واضح غاية الوضوح، إذ لو كانت هذه الحجة صحيحة لكان آدم أولى بالتأليه من عيسى، وقد خلقه الله من غير أب ولا أم، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، وعلمه الأسماء كلها، ولم يقل بتأليه آدم أحد من الخلق، حتى النصارى أنفسهم، فظهر بهذا القياس الجلي بطلان دعواهم، فأنت ترى كيف نُظم هذا الدليل في الآية الكريمة بأوجز عبارة، وكيف حذفت إحدى مقدماته، على طريقة الأقيسة الإضمارية، وهي قولك:

لو كانت صفة خلق عيسى مبرراً لعبادته، لكان آدم أولى بذلك، إذ صفة خلقه أبلغ، ومع ذلك لم يستحق العبادة، فدل على بطلان تأليه عيسى[1].

فهذه المقدمة حذفت في الآية دون شعور القارىء بنقص في نظم الدليل، وما ذلك إلا للعلم بها فطرةً، كما أن اختصارها في الآية لم يجعل دلالتها مستغلقةً لايمكن فهمها، حتى يأتي علماء الكلام ببيانها وإتمام نقصها، كما يذكر ابن العربي في كلامه السابق، بل إن العربي بفطرته الصافية يدرك برهان الآية دون عناء، وهو لم يسمع أصلاً بمنطق اليونان، ولا طرائق الجدل عند أهل الكلام.

وبعد، فهذه أبرز الخصائص التي تميز الأدلة العقلية النقلية عن الأدلة الكلامية القائمة على المنطق اليوناني، وقد يكون هناك خصائص أخرى جزئية تتبع ماذكرت، أو خصائص لم أقف عليها، لكن الذي ذكرته أبرزها وأشهرها فيما وقفت عليه وظهر لي، والله أعلم.

---

(١) انظر المعجزة الكبرى لأبي زهرة: ص٣٤٢.

الفصل الرابع
مسالك الاستدلال العقلي النقلي

سبقت الإشارة إلى تنوع الأدلة العقلية النقلية ضمن الخصائص التي تميزها عن المناهج البدعية، ومن أهم مظاهر هذا التنوع ما سنورده ـ إن شاء الله ـ في هذا الفصل، من صور ومسالك الأدلة العقلية النقلية، وهي صور كثيرة ومتداخلة، يرد بعضها من خلال عرض بعضها الآخر، فما يأتي من دليل على هيئة مَثَل، قد يكون في نفس الوقت من باب قياس الأولى، أو من جنس السبر والتقسيم، وهكذا.

وقد فصل بعضهم هذه الصور والطرق، حتى أوصلها إلى نحو عشرين طريقًا[(١)].

وسأكتفي في هذا الفصل بذكر أبرز هذه المسالك والصور.

---

(١) انظر مناهج الجدل للدكتور الألمعي: ص٧٣ ـ ٨٧، والمعجزة الكبرى للشيخ أبي زهرة: ص٣٤٠ ـ ٣٥٢.

المسلك الأول

ضرب الأمثال والجمع بين المتفقات والتفريق بين المختلفات

الأمثال المضروبة في القرآن والسنة هي أوسع المجالات التي كان من خلالها عرض الأدلة العقلية النقلية، وذلك أن ضرب المثل هو القياس العقلي بعينه، فإن المثل مأخوذ من المثال، وهو النموذج الذي يقاس عليه، لوجود المماثلة والمشابهة بينه وبين مايقاس عليه[1].

وضرب المثل هو تقديره وصياغته، وجمعه في القلب واللسان[2].

يقول القاضي أبو بكر بن العربي: (المِثْل والمَثَل بكسر الميم وإسكان الثاء وفتحهما: عند قوم بمعنى واحد، كقولهم: شِبْه وشَبَه، وعند المحققين: المِثْل بكسر الفاء وإسكان العين: عبارة عن شَبَه المحسوس، وبفتحهما: عبارة عن شبه المعاني المعقولة)[3].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (القياس هو ضرب المثل، وأصله تقديره، فضرب المثل للشيء: تقديره له، كما أن القياس أصله تقدير الشيء بالشيء، ومنه ضرب الدرهم وهو تقديره...)[4].

وإذا كان ضرب الأمثال هو القياس، والقياس هو ضرب الأمثال، فمن الطبيعي أن يكون ضرب الأمثال المعنوية[5] على نوعين هما نوعا

---

(١) انظر الأمثال في القرآن الكريم للدكتور محمد جابر الفياض: ٢٧ ـ ٣٤.

(٢) انظر مجموع الفتاوى: ٤١/١٦ والأمثال في القرآن الكريم: ٧٤.

(٣) قانون التأويل: ص١٤٢.

(٤) مجموع الفتاوى: ٥٤/١٤.

(٥) التنصيص على المعنوية لأن اللفظية ليست كذلك، انظر مجموع الفتاوى =

القياس، وبتمييز هذين النوعين يمكن الوقوف على كثرة الأمثال في القرآن، وامتلاء القرآن بها، ووجه كونها أمثالاً.

فأما النوع الأول: فالأمثال المعينة، التي يقاس فيها الفرع بأصل معين، موجودًا أو مقدرًا، وهي من جنس قياس التمثيل، حيث يجمع بين المتماثلين بالصفات المعتبرة في الحكم المقصود إثباته أو نفيه.

وصحة الاحتجاج بهذا القياس مشروطة بكون الجامع بين الفرع والأصل هو علّة الحكم، أو دليلها وملزومها، لامطلق الشبه غير المؤثر؛ وذلك أن الأقيسة المستعملة في الاستدلال باعتبار الجامع ثلاثة: قياس علّة، وقياس دلالة، وقياس شبه، فقياس العلة هو مايُعطى فيه النظير حكم نظيره، بحكم مايشتركان فيه من جامع هو علة للحكم، وقياس الدلالة مثله، إلا أن الجامع فيه بين النظيرين هو دليل العلة وملزومها، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾[1]. فالمقيس هنا هو البعث، والمقيس عليه إحياء الأرض الميته، والعلة الموجبة هي قدرة الله ـ تعالى ـ العامة، وكمال حكمته، والجامع هنا هو دليل العلة وملزومها، وهو إحياء الأرض.

فهذان النوعان من القياس جاءا في القرآن محتجا بهما، أما قياس الشبه، فإنه يجمع فيه بين الأصل والفرع بمجرد الشبه، لا بالعلّة الموجبة للحكم، ولابدليلها، وهذا قياس باطل، ولذلك لم يحكه الله ـ تعالى ـ في كتابه إلا عن المبطلين، كما في قول إخوة يوسف عنه: ﴿إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبْلُ ۚ﴾[2]، وكما في قول الكفار لنبيّهم:

= لابن تيمية: ١٤/ ٦٤.

(١) سورة فصلت: ٣٩.

(٢) سورة يوسف: ٧٧.

﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾[1]. [2]

ومن أمثلة الأمثال المعينة قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾[3]، فإن هذا ونحوه تشبيه للمثل العلمي بالمثل العلمي؛ لأنه هو الذي بتوسطه يحصل القياس، حيث ينظر المعتبر في أحد المثلين فيتمثل في علمه، وينظر في الآخر فيتمثل في علمه، ثم يعتبر أحدهما بالآخر فيجدهما سواءً، فيعلم أنهما سواء في أنفسهما لاستوائهما في العلم[4].

وهذا النوع من الأمثال في صورته السابقة ـ التي يُعين فيها المتماثلان ـ محدود العدد في القرآن، حيث لايتجاوز بضعةً وأربعين مثلاً[5]، ولذلك لم يكن من الصواب حصر أقيسة القرآن فيه، فإن القرآن مملوء بالأمثال[6]، كما دل على ذلك القرآن نفسه، في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾﴾[7]، وتظهر هذه الحقيقة بالتعرف على النوع الثاني من الأمثال كما سيأتي، كما تظهر كذلك بمعرفة الصور الأخرى التي تجيء فيها الأمثال المعينة.

ففي بعض المواضع من القرآن يُكتفى بذكر الأصل المعتبر به ليستفاد حكم الفرع منه، من غير تصريح بذكر الفرع، وذلك كقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا

---

(١) سورة هود: ٢٧.
(٢) انظر إعلام الموقعين لابن القيم: ١/١٨١، ١٨٦، ١٩٨.
(٣) سورة البقرة: ١٧.
(٤) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/٥٦، ٥٧.
(٥) انظر المرجع السابق: ١٤/٥٨، وإعلام الموقعين لابن القيم: ١/١٧٧.
(٦) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن: ص٦٦٠، ٦٦١.
(٧) سورة الزمر: ٢٧.

ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ. . .﴾[1] الآية، وكسائر ماجاء في القرآن من القصص، فهذه كلها أمثال هي أصول يقاس عليها ويعتبر بها، من غير حصر الفروع المقيسة عليها، ولكل إنسان منها نصيب بحسبه، قال الله ـ تعالى ـ بعد ذكر أمثال هذه القصص والعبر: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[4].

والاعتبار هو القياس بعينه[5].

وأما النوع الثاني : فالأمثال الكلية ، وهي من جنس قياس الشمول، وذلك ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ: (من جهة مطابقة المفرد المعين للمعنى العام الشامل للأفراد، فإن الذهن يرتسم فيه معنى عام يماثل الفرد المعين، وكل فرد يماثل الآخر، فصار هذا المعنى يماثل هذا، وكل منهما يماثل المعنى العام الشامل لهما، وبهذا ـ والله أعلم ـ سمي ضرب مثل، وسمّي قياسًا، فإن الضرب: الجمع، والجمع في القلب واللسان، وهو العموم والشمول، فالجمع والضرب والعموم والشمول في النفس معنى ولفظًا ، فإذا ضُرب مثلاً فقد صيغ عمومًا مطابقًا، أو صيغ مفردًا مشابها، فتدبر هذا فإنه حسن إن شاء الله)[6].

وبهذا البيان لحقيقة ضرب الأمثال في القرآن، يزول الإشكال الذي قد يُتوهم في تسمية بعض الأمثال أمثالاً، كمن يتساءل عن قوله

---

(١) سورة البقرة: ٢٦٦.
(٢) سورة يوسف: ١١١.
(٣) سورة الحشر: ٢.
(٤) سورة آل عمران: ١٣.
(٥) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/٥٨.
(٦) مجموع الفتاوى: ١٦/٤١ وانظر: ١٤/٥٨.

ـ تعالى ـ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ...﴾[1] الآية، فيقول: أين هذا المثل المضروب؟ وذلك أنه لايَعرف من المثل إلا ماكان على صورة الأمثال المعينة[2].

ولم ينتبهوا إلى كون الأمثال المضروبة في القرآن تُحذف منها القضية الجلية؛ لأن في ذكرها تطويلاً وعيًّا، وكذلك ذكر النتيجة المقصودة بعد ذكر المقدمتين يعد تطويلاً، وذلك أن غالب الأمثال المضروبة والأقيسة ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ: (إنما يكون الخفي فيها إحدى القضيتين، وأما الأخرى فجلية معلومة، فضارب المثل وناصب القياس إنما يحتاج أن يبين تلك القضية الخفية، فيُعلم بذلك المقصود، وأما الجلية الكبرى فهي أعم، وكلما كان الشيء أعم كان أعرف في العقل، لكثرة مرور مفرداته في العقل، فلا حاجة لذكرها، إذ خير الكلام ماقل ودلّ، واعتبر ذلك بقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾[3]، ما أحسن هذا البرهان، فلو قيل بعده: ومافسدتا، فليس فيهما آلهة إلا الله، لكان هذا من الكلام الغث الذي لايناسب بلاغة التنزيل)[4].

وينبهنا شيخ الإسلام إلى أمر آخر لابد من معرفته للوقوف التام على حقيقة الأمثال القرآنية وماتضمنته من الأقيسة العقلية، حيث يقول: (ينبغي أن يُعرف أنّ مدار ضرب المثل ونصب القياس على العموم والخصوص، والسلب والإيجاب، فإنه مامن خبر إلا وهو إما عام أو خاص، سالب أو موجب، فالمعين خاص محصور، والجزئي خاص

---

(١) سورة الحج: ٧٣.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/٥٨.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٤) مجموع الفتاوى: ١٤/٦٠ ـ ٦١ [بتصرف].

غير محصور، والمطلق إما عام وإما في معنى الخاص، فينبغي لمن أراد معرفة هذا الباب أن يعرف صيغ النفي والعموم، فإن ذلك يجيء في القرآن على أبلغ نظام.

مثال ذلك: «أن صيغة الاستفهام» يحسب من أخذ ببادىء الرأي أنها لاتدخل في القياس المضروب؛ لأنه لايدخل فيه إلا القضايا الخبرية، وهذه طلبية، فإذا تأمل [و][1] علم أن أكثر استفهامات القرآن أو كثيرًا منها إنما هي استفهام إنكار، معناه الذم والنهي إن كان إنكارًا شرعيًا، أو معناه النفي والسلب إن كان إنكار وجود ووقوع... لكن النفي بصيغة الاستفهام المضمن معنى الإنكار هو نفي مضمن دليل النفي، فلا يمكن مقابلته بمنع، وذلك أنه لايُنفى باستفهام الإنكار إلا ماظهر بيانه، أو ادُّعى ظهور بيانه، فيكون ضاربه: إما كاملاً في استدلاله وقياسه، وإما جاهلاً، كالذي قال: ﴿ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ ﴾[2].)[3].

وهكذا يُعلم من كثرة الأمثال في القرآن، غناه بالأقيسة العقلية الدالة على المطالب العقدية، يقول ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ: (وقد أرشد الله ـ تعالى ـ عباده إلى القياس في غير موضع من كتابه.... وضرَب الأمثال وصرّفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكمُ مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يُعلم منها حكم المثل من الممثل به.. وقال ـ تعالى ـ: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ

---

(١) يمكن اعتبار هذه الواو زائدة، حيث يستقيم الكلام بدونها، ويكون مابعدها جواب (إذا)، وإلا احتاج الكلام إلى تمام يكون جواب الشرط، وهذا ليس موجودًا في السياق، وتقديره: (فإذا تأمل وعلم أن استفهامات القرآن... علم أنها طلبية أريد بها الإخبار، وعلى هذا فإنها تدخل في القياس المضروب).

(٢) سورة يس: ٧٨.

(٣) مجموع الفتاوى: ١٤/٦٢، ٦٣، ٦٥.

نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِۖ وَمَا يَعۡقِلُهَآ إِلَّا ٱلۡعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾[1]، فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل، وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار التسوية بينهما)[2].

والذي أشار إليه ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ في آخر كلامه السابق، من الجمع بين المتفقات، والتفريق بين المختلفات، هو الأساس الذي ينبني عليه كل قياس، وهو أمر فطري، وبدهية عقلية أولية، جعلها الله في عباده كما أشار ـ رحمه الله ـ، وهي من الميزان الذي وضعه الله ـ تعالى ـ لعباده، وأمرهم أن يزنوا به، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطۡغَوۡاْ فِي ٱلۡمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُواْ ٱلۡوَزۡنَ بِٱلۡقِسۡطِ وَلَا تُخۡسِرُواْ ٱلۡمِيزَانَ ﴿٩﴾﴾[3]، وأنزله مع كتابه ليقوم الناس بالقسط، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ وَٱلۡمِيزَانَۗ﴾[4]، وقال: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾[5].

ومن مواضع استخدام هذا الميزان الفطري في مجال إثبات العقائد: الاستدلال به في باب الجزاء الأخروي، وإثبات الثواب والعقاب، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَكُفَّارُكُمۡ خَيۡرٞ مِّنۡ أُوْلَٰٓئِكُمۡ﴾[6]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدۡ مَكَّنَّٰهُمۡ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمۡ فِيهِ﴾[7]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلۡكَٰفِرِينَ أَمۡثَٰلُهَا ﴿١٠﴾﴾[8]،

---

(١) سورة العنكبوت: ٤٣.
(٢) إعلام الموقعين: ١/ ١٧٧.
(٣) سورة الرحمن: ٧ ـ ٩.
(٤) سورة الشورى: ١٧.
(٥) سورة الحديد: ٢٥.
(٦) سورة القمر: ٤٣.
(٧) سورة الأحقاف: ٢٦.
(٨) سورة محمد: ١٠.

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝٣٦﴾[١] ومافي معناه.

ففي هذه الآيات وأمثالها يُذكّر الله ـ تعالى ـ العقول، وينبه الفطر، بما أودع فيها، من إعطاء النظير حكم نظيره، وعدم التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم، وكل هذا من الميزان الذي أنزله الله مع كتابه، وجعله قرينه ووزيره[٢].

ومن استخدام هذا المسلك العقلي في السنّة النبوية مارواه الإمام أحمد وابن جرير، أن هرقل كتب إلى النبي ـ ﷺ ـ: إنك تدعوني إلى جنّة عرضها السموات والأرض، أعدت للمتقين، فأين النّار؟ فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: «سبحان الله، أين الليل إذا جاء النهار»[٣].

قال الحافظ ابن كثير: (وهذا يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون المعنى في ذلك: أنه لايلزم من عدم مشاهدتنا الليل إذا جاء النهار ألا يكون في مكان، وإن كنا لانعلمه، وكذلك النّار تكون حيث شاء الله عز وجل...

الثاني: أن يكون المعنى: أن النّهار إذا تغشى وجه العالم من هذا الجانب، فإن الليل يكون من الجانب الآخر، فكذلك الجنّة في أعلى عليين، فوق السموات والأرض، تحت العرش، وعرضها كما قال الله ـ عز وجل ـ: ﴿كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٤]، والنار أسفل سافلين، فلا

---

(١) سورة القلم: ٣٥، ٣٦، وانظر سورة الجاثية: ٢١، وسورة ص: ٢٨.

(٢) انظر أعلام الموقعين لابن القيم: ١/ ١٨٠، ومنهاج السنة لابن تيمية: ٥/١٠٨، ١١٠، ٨/٣٤٦، ٣٤٧.

(٣) المسند: ٣/٤٤١، ٤٤٢، وجامع البيان: ٤/ ٩٢، وقال ابن كثير في البداية والنهاية: (هذا حديث غريب، وإسناده لابأس به، تفرد به أحمد). ٥/ ١٦.

(٤) سورة الحديد: ٢١.

تنافي بين كونها كعرض السموات والأرض وبين وجود النار، والله أعلم)[1].

ومن أمثلة استخدام هذا النوع من الاستدلال العقلي عند أئمة السلف: إلزام الإمام ابن جرير الطبري للمعتزلة ومن وافقهم في القول بخلق القرآن بأنه لافرق بين قولهم: خلق القرآن قائمًا بغيره مع كونه صفة له، وقول القائل: خلق لونًا في غيره فيكون هو المتلون، كما خلق كلامًا في غيره فكان هو المتكلم به. وكذلك لافرق بين هذا وأن يقال: خلق حركة في غيره فيكون هو المتحرك بها، والقول بهذا كفر عند المعتزلة، ولاسبيل لهم إلى التفريق بينه وبين قولهم في الكلام[2].

وهكذا فإن النصوص النقلية وكلام السلف مليئان باستعمال هذا المسلك في أكثر أصول الاعتقاد ومسائله، إلا أنه فيما يتعلق بالصفات الإلـٰهية لايأتي إلا في صورة قياس الأولى، كما سيتبين في المبحث التالي.

---

(١) تفسير القرآن العظيم: ٢/ ٤٣٥.

(٢) انظر التبصير في معالم الدين لابن جرير الطبري: ص٢٠٣.

المسلك الثاني
قيـاس الأولـى

ذكرت في المسلك السابق أن ضرب الأمثال في القرآن على نوعين: الأمثال المعينة، والأمثال الكلية، وأنهما من جنس قياسي التمثيل والشمول، والذي أريد التنبيه عليه هنا، هو أن استخدام هذين القيـاسيـن فـي القـرآن وعنـد أئمـة السلـف، لـم يكـن علـى الصـورة المستخدمة عند المنطقيين، بل انفرد بخاصية اعتبار الأولوية.

وبيان ذلك أن القياس كماهو معلوم: تتنوع عباراته وتراكيبه، فتارة يُركب على وجه الشمول بأقسامه، وتارة يركب على وجه التمثيل، بأن يجعل المشترك بين الأصل والفرع ـ الذي يسمى عند الأصوليين: مناط الحكم، والوصف، والعلة، والمشترك، والجامع، والمناسب، ونحو ذلك ـ هو الحد الأوسط في قياس الشمول المنطقي، ثم القياس تارة يعتبر فيه القدر المشترك، من غير اعتبار الأولوية؛ كتحريم النبيذ قياسًا على الخمر بجامع الإسكار، وتارة يعتبر فيه الأولوية، فيؤلف على وجه صورة قياس الأولى، كتحريم ضرب الوالدين، قياسًا على قول: «أفٍ»، قياسًا أولويًا، فهذا القياس الأولوي وإن أمكن جعله نوعًا من قياسي الشمول والتمثيل، إلا أن له خاصية يمتاز بها عن سائر أنواع القياس، وهي: أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه[1].

قال ابن تيمية: (وهذا النمط هو الذي كان السلف والأئمة

---

(١) انظر شرح الأصفهانية لابن تيمية: ص٤٨، ٤٩.

ـ كالإمام أحمد وغيره من السلف ـ يسلكونه من القياس العقلي في أمر الربوبية، وهو الذي جاء به القرآن)[1].

وقد بين شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ سبب ذلك بقوله:

(. . . العلم الإلـهي لايجوز أن يُستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولابقياس شمول تستوي أفراده، فإن الله ـ سبحانه وتعالى ـ ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها. . ولكن يُستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[2])[3].

هذا وقد جاء استعمال قياس الأولى في القرآن في تقرير كثير من أصول الاعتقاد، ومن أكثر أبواب الاعتقاد اعتمادًا على هذا الضرب من الأدلة العقلية: إثبات صفات الكمال لله ـ تعالى ـ، ولشيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ رسالة في ذلك، بين فيها غاية البيان كيفية دلالة قياس الأولى على ثبوت الكمال المطلق للرب ـ جل وعلا ـ[4].

كما جاء استعمال هذا القياس كثيرًا في تقرير إمكان المعاد، وغيره من أبواب الاعتقاد، كما سيأتي التنبيه على بعض ذلك في الباب الثاني من هذا البحث.

أما استعمال هذا القياس عند أئمة السلف: فمن أمثلته ما احتج

---

(١) المرجع السابق: ص٤٩.

(٢) سورة النحل: ٦٠.

(٣) الفتاوى: ٣/ ٢٩٧، وانظر الرد على المنطقيين له: ص١٥٠ ـ ١٥٤، ٣٥٠، ٣٥١.

(٤) تُسمى: الأكملية، أو «تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال»، وهي موجودة في المجلد السادس من مجموع الفتاوى: ٦٨ ـ ١٤١، وكذلك في مجموعة الرسائل والمسائل: ١/ ١٩١ ـ ٢٤١.

به الإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ على الجهمية في دعواهم حلول الله ـ تعالى ـ في مخلوقاته، وسيأتي التنبيه عليه في موضعه[1].

وإذ قد تبين بما سبق المراد بقياس الأولى، فإنه يظهر بذلك عدم الدقة في تعريفه بما ذكره الدكتور الجَلَيْنْد بأنه: (إثبات الحكم بناءً على ثبوت نظيره، أو لما الشيء أولى بالحكم منه)[2]؛ لأن هذا خلط بين قياس الأولى وقياس التمثيل؛ فإن اعتبار الأولوية خاصية في قياس الأولى لابد منها.

---

(١) ص: ٣٨٦ من هذه الرسالة.

(٢) دراسات في المنطق ومناهج البحث: ص٧٩، وقد نسب هذا التعريف لابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٣٢، وبعد مراجعة هذا الموضع لم أجد تعريفًا لقياس الأولى، وإنما وجدت بيانا لطرق العلم بالإمكان الخارجي.

المسلك الثالث

السبر والتقسيم

من المسالك العقلية التي استخدمها الشرع في تنظيم أدلته العقلية مسلك السبر والتقسيم. وهو يتركب من أصلين:

الأول ـ حصر أوصاف المحل، وهذا هو التقسيم.

الثاني ـ اختبار تلك الأوصاف، لإبطال الباطل منها وإبقاء الصحيح، وهذا هو السبر[1].

ومن أمثلة استعماله في القرآن في إثبات العقائد قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾[2]، وسيأتي تقريرها[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[4] ومن استعماله في كلام السلف: قول الإمام عبدالعزيز الكناني[5] ـ رحمه الله تعالى ـ لبشر المريسي الجهمي[6] في

---

(١) انظر البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي: ٥/ ٢٢٢، ومنهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة للدكتور أحمد العبداللطيف: ص١٧٣.

(٢) سورة الطور: ٣٥.

(٣) ص٢٥٧.

(٤) سورة المؤمنون: ٩١.

(٥) هو عبدالعزيز بن يحيى بن عبدالعزيز بن مسلم الكناني المكي، ممن تفقه بالشافعي، له مصنفات عدة، أشهرها: الحيدة، وهي مناظرة جرت بينه وبين بشر المريسي حول خلق القرآن، كان حيًا إلى سنة ٢٤٠هـ. انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: ٢/ ١٤٤، ١٤٥.

(٦) هو أبو عبدالرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المريسي، من كبار الفقهاء، جرّد القول بخلق القرآن، ودعا إليه، حتى كان =

المناظرة التي جرت بينهما: (تقول إن كلام الله مخلوق؟ فقال: أنا أقول إن القرآن مخلوق، فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لابد منها: أن تقول إن الله ـعز وجل ـ خلق القرآن في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائمًا بذاته ونفسه)[1]. ثم بين ـرحمه الله ـ بطلان هذه الأقسام الثلاثة، فثبت بطلان القول بخلق القرآن من أساسه[2].

وقد استخدم الإمام ابن جرير الطبري الدليل نفسه في الرد على المعتزلة، في قولهم بخلق القرآن[3].

كما استخدمه الإمام أحمد في الرد على الحلولية[4]، حيث يقول ـ رحمه الله ـ: (وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله، حين زعم أنه في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم، فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه أو خارجًا عن نفسه؟. فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل:

واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وإبليس في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم دخل فيهم كان أيضًا كفرًا، حين زعم أنه في كل مكان وحُش قذر ردي.

وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن

= عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمقته أهل العلم وكفّروه، مات سنة ٢١٨هـ. انظر سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٠/١٩٩ ـ ٢٠٢.

(١) الحيدة بتحقيق جميل صليبا: ص١٢٦.

(٢) انظر المرجع السابق: ص١٢٨.

(٣) انظر التبصير في معالم الدين: ص٢٠٢.

(٤) هم طوائف من الرافضة وغلاة الصوفية، يقولون بحلول الله ـتعالى ـ في خلقه. انظر «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين»، لأبي المظفر الإسفراييني: ص١٣٠.

قوله أجمع، وهو قول أهل السنة)[1].

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ على كلام الإمام أحمد السابق بقوله: (وهذه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد: أنه لابد من قول من هذه الأقوال الثلاثة)[2].

كما استخدم شيخ الإسلام هذا الدليل في إثبات صفة العلو لله ـ تعالى ـ، كما سيأتي بيانه في موضعه[3].

وقد رد شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ على من يقول من المنطقيين: إن هذا النوع من نظم الأدلة لايفيد اليقين وإنما يفيد الظن، بأنه لافرق بينه وبين قياس الشمول الذي يخصونه باليقينية، فيلزمهم فيه ماقالوه في غيره من الظنية، وذلك أن التقسيم من جنس القياس الشرطي المنفصل، فإن أنكروا إفادته اليقين مطلقًا، بطل جعلهم الشرطي المنفصل من صور القياس البرهاني، وإن أقروا بأنه قد يفيد اليقين بطل قولهم الأول: إنه من الجائز أن يكون التقسيم غير حاصر، فلا سبيل إلى اليقين[4].

ومن المعلوم أن مسلك السبر والتقسيم لايكون يقينيًا إلا حيث كانت القسمة حاصرة، فلا يبقى أحد الأقسام مغفولاً عنه، إذ قد يكون الحق فيه، وكلما كان الحصر قطعيا كان الدليل قطعيًا[5].

ومثال القسمة الحاصرة ماتقدم عن الإمامين الكناني وأحمد ابن حنبل. ومثال غير الحاصرة قول الفخر الرازي: إذا تعارض العقل والنقل فإما أن يُقدّما جميعا، أو يؤخّرا جميعا، وهذان ممتنعان، وإما

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية: ص٤٠.
(٢) بيان تلبس الجهمية: ٢/ ٥٥٠.
(٣) انظر مجموع الفتاوى: ٥/ ١٥٢.
(٤) انظر الرد على المنطقيين: ص٢٣٥، ٢٣٧.
(٥) انظر شرح مختصر ابن الحاجب لأبي الثناء الأصفهاني: ٣/ ١٠٤.

أن يقدم النقل، وهذا باطل؛ لأن العقل أصله، فلم يبق إلا تقديم العقل على النقل، فيكون هو الحق[1].

فهذه القسمة غير حاصرة؛ لأنه أغفل القسم الخامس المتضمّن للحق، وهو أن يقدّم النقلي تارة، والعقلي تارة، بحسب قطعية كل منهما، فالقطعي مقدم على الظني مطلقًا، وأما تعارض القطعيين فممتنع مطلقا[2].

---

(١) بمعناه من أساس التقديس: ص٢٢٠.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/ ٨٧.

المسلك الرابع

الافتقار إلى الدليل نفيًا وإثباتًا

من المبادىء العقلية التي لاخلاف حولها: أن العلم هو ما دل عليه الدليل، إما نفيًا، أو إثباتًا، وأن عدم العلم بثبوت الشيء، لايعني العلم بعدم ثبوته، كما أن عدم الوجدان لايعني عدم الوجود.

وقد استخدم القرآن العظيم هذه القاعدة في مجادلة المشركين ومنكري النبوات، حيث إن غاية مايستندون إليه في تكذيبهم وعنادهم: أنهم لاعلم لهم بما جاءتهم به الرسل، وهذا في حد ذاته لايصلح أن يكون مسوغًا للتكذيب، فضلاً عن أن يكون حجة لهم على شركهم وتكذيبهم، بل غاية مايسعهم إذ لم يعلموا صدق الرسل، أن يتوقفوا في شأنهم حتى ينظروا فيما أيدهم الله به من الآيات الدالة على صدقهم، أما أن يبادروا بالتكذيب لمجرد أنهم عُلِّموا مالم يعلموا، فهذا مخالف لصريح العقل.

كما أنهم لم يأتوا ببرهان على صحة شركهم أصلاً.

وإن القارىء للقرآن ليجد التنبيه إلى هذه القاعدة العقلية الصريحة واردًا في كثير من المواضع، إما في صورة نفي العلم عن المخالف، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآ ۚ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]، وقوله ـ تعالى ـ في قصة مؤمن آل فرعون: ﴿تَدْعُونَنِى لِأَكْفُرَ بِٱللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِۦ

---

(١) سورة الزخرف: ٢٠.

(٢) سورة يونس: ٦٨.

﴿مَا لَيْسَ لِي بِهِۦ عِلْمٌ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ﴾[2]، وإما بمطالبته بالحجة والبرهان على باطله كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤﴾﴾[4]، وغيرها من الآيات.

فحال هؤلاء المشركين المكذبين كما قيل:

لم يقبلوا الحق بالبرهان، ورضوا بالباطل من غير برهان[5].

إذ عدم علمهم بما جاءتهم به الرسل، ليس برهانا على كذب الرسل، ولو كانوا عالمين بجميع ما جاءتهم به رسلهم، لما كان هناك حاجة لإرسال الرسل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: (عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لايستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علمًا منهم بعدم ذلك، ولابعدم علم غيرهم به، بل هم كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾[6].)[7].

وكما يقال هذا لمن كذب الرسل، يقال أيضًا لمن ردّ شيئًا مما جاؤوا به، بزعم أن الدليل العقلي لايثبته، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية لمن أنكر شيئًا من الصفات الإلـٰهية التي أخبر بها الرسل:

---

(١) سورة غافر: ٤٢.
(٢) سورة الزخرف: ١٩.
(٣) سورة النمل: ٦٤.
(٤) سورة الأحقاف: ٤.
(٥) انظر دلائل التوحيد للقاسمي بتحقيق خالد العك: ص٢٦٥.
(٦) سورة يونس: ٣٩.
(٧) الرد على المنطقيين: ص١٠٠.

(عدم الدليل المعين لايستلزم عدم المدلول المعين، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لايثبت ذلك، فإنه لاينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت، والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولاسمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم)[1].

وبهذا يُعلم عدم دقّة قول بعض المتكلمين: مالا دليل عليه يجب نفيه، أو بطلان الدليل مؤذن ببطلان المدلول[2].

وذلك أنه لاسبيل لكون النفي قطعيا إلا بحصر محلّه حصرًا تامًّا، أو انكشاف العلم به للنافي انكشافًا تامًّا، وهذا مالاسبيل لمكذّبي الرسل إليه؛ إذ كلامهم في الغيبيات.

وهذا بخلاف الاستدلال القرآني على نفي الولد بانتفاء الدليل عليه، فإنّه استصحاب للأصل؛ وهو أن العلم الإلـٰهي لايُتكلّم فيه إلا بدليل صحيح، هذا من وجه، ومن وجه آخر يقال: إن النّافي هنا محيط علما بمحل الاستدلال، فصار نفيه برهانًا[3].

والذين وقعوا في تكذيب الرسل قديمًا وحديثًا، أو ردّ شيء مما جاؤوا به؛ إنما وقعوا في ذلك لظنهم أن مالم يعلموا إمكانه مما أخبرت به الرسل، أنه ممتنع، مع أنهم لادليل عندهم على امتناعه إلا عدم علمهم بإمكانه، لما لم يجدوا في الشاهد نظيرًا له، أو أنه خالف

---

(١) التدمرية: ص٣٣، ٣٤، وانظر الجواب الصحيح له: ٦/٤٥٨، ٤٥٩.

(٢) ذكره عن بعض المتكلمين صاحب المواقف: ص٣٧، وعده طريقًا ضعيفًا، ونسبه ابن خلدون في مقدمته إلى ابن الباقلاني، انظر المقدمة، ضمن التاريخ: ١/٤٩٨، وانظر إبطاله في الكافية في الجدل لإمام الحرمين: ٣٨٦ ـ ٣٩٣.

(٣) انظر ما سيأتي في ص: ٣٨٤.

ما اعتادوه وألفوه، وهذا غلط بين، وخلط يفضي إلى التكذيب؛ فإن عدم العلم بإمكان الشيء لايعني العلم بامتناعه، وما أخبرت به الرسل شرطه ألا يُعلم امتناعه، لكن قد تحار العقول في كيفية إمكانه؛ لأنه ليس مما تحيط به، أو أنه ليس من مألوفاتها، فالرسل تخبر بمحارات العقول، لابمحالاتها.

يقول شيخ الإسلام: (ما عُلم بالسمع وقوعه يكفي فيه الإمكان الذهني، وهو كونه غير معلوم الامتناع، . . . وهذا الموضع يغلط فيه كثير من النظار، فيظنون أنه يُحتاج فيما يُطلب الدليل على وقوعه، أو فيما قام الدليل على وجوده العلمُ بإمكانه قبل ذلك، وإنما يجب ألا يعلم امتناعه، فالرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ تخبر بمحارات العقول، ومالا تعرفه العقول، أو ما تعجز عن معرفته، فما علم العقل إمكانه، ولم يعلم هل يكون أم لا يكون، تخبر الرسل بوقوعه أم عدم وقوعه، ومالم يعلم بالعقل إمكانه ولا امتناعه، تخبر الرسل أيضًا إما بإمكانه، وإما بوقوعه المستلزم إمكانه، وما علم عدمه لاتخبر بوجوده، فلا تأتي الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ بما يُعلم نقيضه، ولكن تأتي بمالم يكن يُعلم، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾ ﴾[1]، ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾[2].)[3].

(١) سورة البقرة: ١٥١.

(٢) سورة النساء: ١١٣.

(٣) شرح الأصفهانية: ص٥٦.

المسلك الخامس

دلالة الأثر على المؤثر

استُعمل هذا المسلك في إثبات وجود الله ـ تعالى ـ، كما استعمل في إثبات صفاته، على نحو ما سيأتي بيانه عند عرض الأدلة، ويقابله عند المتكلمين مايسمى بإنتاج المقدمات للنتائج، أما في القرآن فإنه يتجلى في الآيات التي في الأنفس والآفاق، من حيث دلالتها على خالقها وماوجب له من صفات الكمال، والفرق بين استعمال هذا المسلك عند المتكلمين، واستعماله في القرآن الكريم: أن الآيات المستدل بها تعيّن عين المطلوب، وتحدد ماهي علامة عليه، في حين أن الاستعمال الكلامي لهذا المسلك، لايدل إلا على أمر كلي، كقولهم: العالم متغير، وكل متغير حادث، وكل حادث له محدث، فالعالم له محدث.

فهذه دلالة كلية، لاتعيين فيها لهذا المحدث، ولاتمنع وقوع الشركة فيه، بخلاف دلالة الآيات، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا ضمن الخصائص.

كما أن من نقاط المفارقة بين المنهج المنطقي والمنهج القرآني في هذا الباب: أن المناطقة يشترطون مقدمتين في نظم هذا الدليل، فما زاد عن ذلك فهو بمثابة أقيسة مركبة، وما نقص فالأخرى فيه محذوفة، فهو قياس مضمر، وهذا الشرط تعسف من المناطقة لامبرر له، لذلك لم يتقيد به المتكلمون[1]، والصواب في ذلك هو الطريقة

---

(١) انظر «منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة» للدكتور أحمد العبداللطيف: ص١٦٨ ـ ١٦٩.

الفطرية القرآنية، وهي أن المقدمات تُذكر بحسب حاجة المستدَل له، فمن الناس من لايحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى أكثر من ذلك، ومنهم من لايحتاج إلى استدلال أصلاً، بل هو يعلم المطلوب ضرورة[1].

تلك أهم المسالك والصور التي جاء نظم الأدلة العقلية النقلية عليها، وأشملها لغيرها من صور الأقيسة والأدلة، وهناك مسالك أخرى ذكرها بعض الباحثين: بعضها مندرج ضمن الصور السابقة، وبعضها الآخر يعتبر من طرق الجدل القرآني[2].

---

(١) انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص١٦٨.

(٢) انظر مناهج الجدل في القرآن للدكتور زاهر الألمعي: ص٧٣ ومابعدها، والمعجزة الكبرى لأبي زهرة: ص٣٤٠ ومابعدها.

الفصل الخامس

موقف الخلف من الأدلة العقلية النقلية

المبحث الأول

تحديد الخلف ومجمل موقفهم من النقل

يطلق مصطلح الخلف عند الكلام في العقائد على من خالف منهج السلف في الاعتقاد ممن ينتسب إلى الإسلام.

ولئن كان هذا يشمل كثيرًا من الطوائف، فإن الذي يعنينا هنا هم أصحاب دعوى الاستدلال العقلي لإثبات أصول الاعتقاد، ممن لم يقطعوا النسبة بينهم وبين نصوص الوحي من كل وجه، بل ربما انتسبوا إليها فيما يقررونه من العقليات، والغالب بل المؤكد أنهم صادقون في دفاعهم عما يعتقدونه أصولاً للدين[١]، وإن لم يوفقوا في أكثر ذلك إلى الصراط المستقيم، وهؤلاء هم المتكلمون على اختلاف مذاهبهم، اعتزالية[٢]

---

(١) بلغ الأمر ببعضهم أن قال: إن الدعوة إلى نبذ علم الكلام مكيدة للدين، وقد رد عليهم ابن الوزير بقوله: (لو كان ذلك مكيدة للدين لكان سيد المرسلين أول من كاد للدين، وكذلك جميع الصحابة والتابعين). يعني بنهيهم عن الابتداع، وعلم الكلام لاشك في بدعيته. انظر العواصم والقواصم: ٤/١١٨.

(٢) نسبة إلى الاعتزال، والمعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء الغزّال، الذي اعتزل مجلس الحسن البصري، واستقر مذهبهم على القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمن قال بها فهو معتزلي، ومن وافقهم في بعضها فلديه من الاعتزال بحسب ما وافقهم فيه، وهم فرق كثيرة، استوفى بيان مذهبهم أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين: ١/ ٢٣٥ ـ ٣٣٧.

كانت أو كُلّابية[1]، فإن لهم من الاشتغال بنصوص الكتاب والسنة والانتساب إليهما ـ ولو في الجملة ـ ماليس لغيرهم.

فالفلاسفة الباطنية[2] القائلون بالوهم والتخييل، هم أبعد الناس عن الاستدلال بما جاء به الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ. وذلك أن الرسول عندهم إنما خاطب الناس بما يصلحهم وينفعهم من معاشهم، من اعتقاد الربوبية، والبعث والحساب والجزاء، وسائر أصول الاعتقاد، من غير اعتقاد منه بحقيقة ذلك كله، وإنما أوهمهم بذلك، وخيّله لهم من باب الكذب للمصلحة، وهو محمود غير مذموم، فلا يصح عند هؤلاء الاعتماد على أخبار الأنبياء عند التحقيق، لافي المسائل ولافي الدلائل، وهذا هو السرّ في عدم عنايتهم بتفسير القرآن والحديث وعلوم السلف، وإن اشتغلوا بشيء من ذلك فلحاجة الجمهور، لا لاعتقادهم بموجبه، فحال هؤلاء بخلاف حال المتكلمين؛ فإنهم يعظمون القرآن في الجملة، ويعتنون بتفسيره، على ماهم عليه من البدع[3].

---

(١) نسبة إلى عبدالله بن سعيد بن كُلّاب، من متكلمة الصفاتية ـ مثبتي الصفات ـ، صنف مصنفات ردّ فيها على الجهمية والمعتزلة وغيرهم، واتخذ طريقة يميل فيها إلى مذهب السلف، لكن فيها نوع من الابتداع، ومن أشهر من سار على طريقته: أبو الحسن الأشعري في أول أمره بعد ترك الاعتزال، وأبو منصور الماتريدي، توفي ابن كلاب سنة ٢٤٥هـ تقريبا. انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٢/٣٦٦ ـ ٣٦٨. والطبقات لابن السبكي: ٢/٢٩٩، ٣٠٠.

(٢) هم كل من دان بالفلسفة اليونانية من المسلمين، ورام إلباسها ثوبًا إسلاميًا، ومن أشهرهم أبو نصر الفارابي وابن سينا، وقد يُسمَّون المتفلسفة، وينسبون للباطنية؛ لقولهم بأن للشرع ظاهرًا يدين به العامة، وباطنا يعرفه الحكماء. انظر اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي: ١٢٦ ـ ١٢٨ والسبعينية لشيخ الإسلام ابن تيمية: ١٧٩ ـ ١٨١.

(٣) انظر الفرقان بين الحق والباطل ضمن فتاوى ابن تيمية: ١٣/٢٠٦، ٢٠٧ وكذلك ١٦/٤٣٩ ـ ٤٤٤. والرد على المنطقيين له: ص٣٩٤، ٤٤١.

أما المتصوفة، وأصحاب المناهج العبادية، فلا يخفى بعدهم عن النظر العقلي، شرعيًا كان أم بدعيا، كما سيأتي التنبيه على ذلك. إن شاء الله ـ تعالى ـ[1].

ولئن كان وصف الخلفية منطبقا على سائر المتكلمين باعتبار مباينتهم المنهج السلفي في الاعتقاد، فلاشك أنهم في هذه المباينة ليسوا على حد سواء: فمنهم الجهمية الغلاة، الذين أخرجهم السلف من عداد فرق الأمة، وحكموا بمروقهم من الدين[2]، وهؤلاء لاعناء في تبين موقفهم من دلائل النقل، وقد كفروا به من قبل، كما أن منهم المعتزلة والكلابية ومن تبعهم، أو وافقهم من الفرق وأرباب المذاهب والمقالات، الذين ورثوا عن الجهم بعض بدعته، ولم يستوجبوا بهذه التركة ما استوجبه مورّثها من التكفير، وهؤلاء أيضًا ليسوا سواءً، فالمعتزلة أشد إيغالاً في الابتداع والتجهم من متقدمي الكلابية، كأبي الحسن الأشعري وابن الباقلاني وغيرهما، كما أن هؤلاء أقرب إلى السنة والسلف من متأخري الأشعرية[3]، ممن جاء بعد أبي المعالي الجويني، كالغزالي وابن العربي، وهؤلاء أخف ممن جاء بعدهم، ممن تبع الرازي في خلطه بين الفلسفة وعلم الكلام، واستخلص من آرائه مذهبا نسبه إلى أبي الحسن الأشعري، بل إلى أهل السنة والجماعة، وزعم أن طريقته في الاعتقاد أعلم وأحكم، وإن كانت طريقة السلف فيما يرى أسلم[4].

---

(١) انظر ص: ١٤٢.

(٢) انظر السنة لعبدالله بن الإمام أحمد: ١٠٦/٢ وما بعدها.

(٣) انظر تطور المذهب الأشعري في «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للدكتور عبدالرحمن المحمود: ص٥٠٩ ومابعدها.

(٤) انظر هذا الزعم في شرح جوهرة التوحيد للباجوري: ص٩٩، وانظر نقضه في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٧٨/٥، وقد بين أنهم يعنون =

والمقصود: أن بيان موقف الخلف من الأدلة العقلية الشرعية هو بيان لموقف هؤلاء جميعًا، فإن السمة العامة فيهم اعتدادهم بالعقل، وتعويلهم عليه، وتقديم أحكامه مطلقًا، مع إظهارهم تعظيم الشريعة، والدفاع عن أصول الدين، والرد على الزنادقة والملحدين، بما يبتدعونه من الأدلة والحجج. ولئن كان الاستدلال العقلي هو مقصدهم، وتأييد الشريعة هو غايتهم، وإثبات النبوة هو مطلبهم، ولئن كانوا يحتجون على استقلالهم عن السمع في استدلالهم العقلي، بأن هذا لازم حتى لايقعوا في الدور، حيث لايمكن الاحتجاج بعلوم النبوة حتى تثبت النبوة في نفسها، فهل اقتصروا في ابتداعهم في دلائل الاعتقاد على موقف التأييد المزعوم، بأن يكتفوا بالمسائل الشرعية الثابتة بالكتاب والسنة، ويسعفوها هم بما يبتدعونه من الدلائل العقليه؟ أم أنهم تجاوزوا ذلك إلى الابتداع في المسائل، والمعارضة والمناقضة في الدلائل؟

وهل عوّلوا حقًا في استدلالاتهم العقلية على ماتضمنه القرآن من البراهين، ووقفوا منها موقف المساند المعاضد، أو الشارح والمبيّن؟ بل هل حرصوا أصلاً على توثيق الصلة بين دلائلهم البدعية، والدلالات القرآنية والنبوية، أم أن ذلك كان تبعا لتديّن بعضهم، أو وسيلة لتنفيق بدعهم الاستدلالية؟ كل هذا وغيره سوف يظهر ـ إن شاء الله تعالى ـ من خلال مواقفهم التالية، التي تصور حقيقة موقف الخلف من الأدلة العقلية النقلية، ولكن لابد قبل ذلك من التنبيه إلى أمرين:

الأول ـ أن الابتداع في دلائل الاعتقاد مشمول بالنهي العام عن الابتداع في الدين، بل هو أولى بأن يتناوله النهي والذم الشرعي من الابتداع في العبادات، لما للأصول من زيادة أهمية على الفروع، ومن

= بمذهب السلف مذهب أهل التفويض القائلين: إن معاني أخبار الصفات غير معلومة، وظواهرها غير مرادة.

يظن أنه يأتي بأدلة تقرر المسائل الاعتقادية الشرعية، خارجةٍ عما جاء به الشرع نفسه، فهو في الضلالة كمن يظن أنه يمكنه أن يُحدث عبادات غير ما جاء به الشرع، توصل إلى مقصود الشارع[1]، فالأمران داخلان فيما رواه الإمام مسلم بسنده عن جابر ـ رضي الله عنه ـ مرفوعًا: «... وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة»[2].

والأمران تناولهما عدم الإذن الإلٰهي في نسبته إلى الشرع، المذكور في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾[3]، فالابتداع في العقائد كالابتداع في العبادات، بل هو أشد.

كما أن الابتداع في دلائل الاعتقاد كالابتداع في مسائله، لا يجوز أن يُدخَل شيء من ذلك في أصول الدين ولا في فروعه، ومن نسب شيئًا من المسائل المبتدعة؛ كنفي الصفات، والقدر، ونحوها إلى أصول الدين، فإنه يُعلم بالاضطرار بطلان هذه النسبة، حيث لم يدل على ذلك كتاب ولا سنة، فكيف وقد دلا على نقيضه.

وكذلك من نسب شيئًا من الدلائل المبتدعة إلى أصول الدين، كالاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض، فهذا مما يُعلم بطلانه بالاضطرار، وذلك باعتراف حذاق أهل الكلام أنفسهم، بل أقر بعضهم بحرمة هذه الطريقة في دين المرسلين، والمحققون منهم على بطلانها[4].

ويكفيك شاهدًا على هذا ما سأورده من كلام الإمام أبي الحسن

---

(١) انظر النبوات لابن تيمية: ص٥٨، ٥٩.

(٢) الصحيح، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، (٢/٤٩٦)، برقم (٨٦٧).

(٣) سورة الشورى: آية «٢١».

(٤) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٣/٣٠٣ ـ ٣٠٦.

الأشعري ـ رحمه الله تعالى ـ، وهو الخبير بعلم الكلام وتفاصيله[1]، وقد أقام على الاعتزال مدة طويلة ثم رجع عنه[2].

يقول ـ رحمه الله تعالى ـ محذرًا من الابتداع في دلائل الاعتقاد:

(.. وذكرت لكم جملا من الأصول، مقرونة بأطراف من الحجاج، تدلكم على صوابكم في ذلك، وخطأ أهل البدع فيما صاروا إليه من مخالفتهم وخروجهم عن الحق الذي كانوا عليه قبل هذه البدع معهم، ومفارقتهم بذلك الأدلة الشرعية، وما أتى به الرسول ـ عليه السلام ـ منها، ونبه عليها، وموافقتهم بذلك لطرق الفلاسفة والصادّين عنها، والجاحدين لما أتت به الرسل ـ عليهم السلام ـ منها)[3].

ويقول ـ رحمه الله تعالى ـ:

(ونَقْل أهل كل زمان حجة على من بعدهم، من غير أن يُحتاج ـ أرشدكم الله ـ في المعرفة لسائر ما دعينا إلى اعتقاده إلى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي ﷺ عليها، ودعا سائر أمته إلى تأملها، إذ كان من المستحيل أن يأتي بعد ذلك أحد بأهدى مما أتى، أو يصلوا إلى ما بعد عنه ـ عليه السلام ـ)[4]. ثم يقول:

(وإذا ثبت بالآيات صدقه ﷺ فقد عُلم صحة كل ما أخبر به... وكان ما يُستدل به من أخباره ـ عليه السلام ـ على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل ـ عليهم السلام ـ)[5].

---

(١) انظر درء التعارض لابن تيمية: ٧/ ٤٦٢.

(٢) المرجع السابق: ٧/ ٢٣٦، ٢٣٧.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر: ص١٣٤، ١٣٥.

(٤) المرجع السابق: ص١٨٢.

(٥) المرجع السابق: ص١٨٥ ـ ١٩٢.

ويقول أيضًا: (فلو كنا نحتاج مع ماكان منه ـعليه السلام ـ في معرفة ما دعانا إليه إلى ما رتبه أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلغا، إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم مالم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها، ولو كان هذا كما قالوا لكان فيما دعانا إليه وقوله بمنزلة اللغو، ولو كان ذلك كذلك لعارضه المنافقون وسائر المرصدين لعداوته في ذلك ولم يمنعهم منه مانع. . .)[1] ا. هـ.

هذا كلام أبي الحسن بلفظه، وإنما أطلت بذكره لما علم من مخالفة من ينتسب إليه لما صار إليه حاله أخيرًا، ومهما يقل في الذي استقر عليه أمره، فإنه يبقى التباين واضحًا بين نهج هذا الإمام في الاستدلال على العقائد وموقفه من الأدلة العقلية الشرعية، وبين نهج من ينتسب إليه، كما سيظهر بعد ذكر موقفهم من النقل ودلالاته العقلية.

هذا ومما يؤكد الحرمة الشرعية لسلوك طرائق المتكلمين المبتدعة في الاستدلال على الاعتقاد، تلك اللوازمُ الباطلة، والمحاذير الناجمة عن سلوك مثل هذه الطرق.

فإن من اعتمد في دينه عليها يلزمه أحد أمرين:

١ ـ أن يطلع على ضعفها، فتتكافأ عنده أدلة القائلين بقدم العالم والقائلين بحدوثه، أو يتردد بين القولين فيرجح هذا تارة وهذا تارة.

٢ ـ أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل، كالقول بأن الله ـتعالى ـ لا داخل العالم ولا خارجه[2].

ناهيك عما يحدثه هذا التردد والتناقض من الاضطراب والشك

---

(١) المرجع السابق: ٢٠١.

(٢) انظر ذلك في مؤلفات الإمام ابن تيمية: مجموع الفتاوى: ٣/ ٣٠٣ ـ ٣٠٦، ومنهاج السنة: ٣/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩، والرد على المنطقيين: ص٣٢٣ ـ ٣٢٤، واقتضاء الصراط المستقيم: ص٦٠٢.

في نفس صاحبه، فيكون وصفه كما قال القرطبي ـ رحمه الله ـ في وصف المتكلمين: (إنهم أعرضوا عن الطرق التي أرشد الله ـ تعالى ـ إليها إلى طرق مبتدعة ومناقشات لفظية، يرد بسببها على الآخذ فيها شبه يعجز عنها، وأحسنهم انفصالاً عنها أجدلهم لا أعلمهم، فكم من عالم بفساد الشبهة لا يقوى على حلها، وكم من منفصل عنها لا يدرك حقيقة علمها)[1].

ثم إن في مثل هذه الطرق الباطلة من إفساد فطر الناس وعقولهم وأديانهم مالا يعلمه إلا الله ـ تعالى ـ.

الأمر الثاني ـ مما ينبغي التنبيه إليه قبل عرض موقف الخلف من الأدلة العقلية النقلية هو أن موقفهم منها ماهو إلا فرع لموقفهم من النقل على وجه العموم.

والمبتدعة لهم في نصوص الأنبياء طريقتان:

الأولى ـ طريقة التجهيل، وأصحابها هم المفوضة، وحقيقة قولهم: إن الأنبياء وأتباعهم يجهلون حقائق معاني ماوصف الله ـ تعالى ـ به نفسه في كتابه.

الثانية ـ طريقة التبديل، وأصحابها صنفان:

أهل الوهم والتخييل من المتفلسفة والباطنية وملاحدة الصوفية، وهناك من يوافقهم في الإلٰهيات أو بعضها دون المعاد، وقد تقدمت الإشارة إلى موقف هؤلاء من النقل ودلالاته[2].

والصنف الثاني هم أهل التحريف والتأويل، من أهل الكلام، وهم من حيث الجملة على ثلاث درجات في نظرتهم إلى النقل ودلالاته

---

(١) نقله عن كتابه «المفهم شرح مسلم» ابن الوزير في العواصم والقواصم: ١٠٢/٤.

(٢) انظر ص: ١٤٤.

العقلية، فمنهم المعرض عنها إعراضًا تامًا، فأشبه في ذلك أهل الوهم والتخييل، وأصحاب الرياضة والذوق، ومنهم المقرُّ بها، لكنه يقرزها على غير وجهها ومعناها الصحيح، ولعل أكثر أهل الكلام على هذا، ومنهم من يقرّ بها ويعرفها على وجهها، فيوافق السنّة في هذا القدر[1].

والذي دعى أهل البدع من المعرضين عن النقل ودلالاته، أو المحرفين لها إلى هذه المواقف هو أنهم أصّلوا أصولاً تناقض الحق، ورأوا أنها تناقض ما جاء به الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ، فقدموها على ما جاء به الرسول، فلم يكفهم أنهم لم يهتدوا ولم يدلوا على الحق حتى أصّلوا أصولاً تناقضه[2].

هذا وقد تمثل موقف الخلف من أدلة النقل العقلية في المواقف التي سأجليها ـ إن شاء الله تعالى ـ في المبحثين التاليين.

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية: ١٦/٤٧١، ٤٣٩ ـ ٤٤٤.
(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية: ١٦/٤٣٩.

المبحث الثاني

إعراض الخلف عن الأدلة العقلية النقلية

ليس من العسير الوقوف على هذه الظاهرة في كتب المتكلمين ومصنفاتهم، وبنظرة سريعة يستعرض فيها القارىء بعض مراجعهم المعتمدة في أصول الدين، كالمغني وشرح الأصول الخمسة وغيرها من كتب المعتزلة، أو أربعين الرازي ومواقف الإيجي وشرح العقائد النسفية وغيرها من كتب الماتريدية والأشاعرة، يستطيع أن يتوصل من خلالها إلى أن الإعراض عن نصوص الوحي، وإهمال الأدلة الشرعية، سمعيها وعقليها: سمة بارزة للمتكلمين في مصنفاتهم، خصوصا فيما يتعلق بالإلـهيات، فإنك لاتكاد تجد نصا قرآنيا أو حديثا نبويًا، يوردونه للاستشهاد، أو حتى للاستئناس، أو يربطون بينه وبين ما يقررون من عقليات، إلا من طريق متكلف ظاهرٍ بطلانه كما سيأتي[1].

ويتجلى لك ذلك أكثر إذا ما قارنت المصنفات الكلامية بمصنفات أهل السنّة في الاعتقاد، كالواسطية، وشرح الطحاوية، ومعارج القبول، وغيرها، وبضدّها تتميّز الأشياء[2].

ولاعجب من موقف المتكلمين هذا، فقد وقع في وهم بعضهم خلو الشريعة من الحجاج العقلي اليقيني، فهذا عبدالجبار المعتزلي

---

(١) انظر ص: ١٥٨.

(٢) هذا فضلا عن أن كتب الاعتقاد عند أهل السنّة في الأصل هي دواوين النقل، فهي القران العظيم بما ثبت من تفاسيره المأثورة، وبما احتملته آياته من دلالات على مقتضى لغة العرب التي نزل بها، وهي كذلك دواوين السنة بما احتوته من أبواب متعلقة بالاعتقاد.

يقول تحت عنوان: «بيان ما يجوز أن يدل عليه الخطاب وسائر الأدلة السمعية»: (ليس يصح الاحتجاج بذلك في إثبات التوحيد والعدل، وإنما نورده لنبين خروج المخالفين عن التمسك بالقرآن، مع زعمهم أنهم أشد تمسكًا به، ونبين أن القرآن كالعقل في أنه يدل على ما نقول، وإن كانت دلالته على طريق التأكيد)[1]. وربما صرح أو ألمح كثير منهم إلى أن ما جاءت به الشريعة من دلائل الأصول إنما هو خطاب للجمهور، فجاء خاليا من البرهان اليقيني، إذ إنه من شأن الخواص دون العوام، لذلك سلكوا مسلك إلجام العوام عن علم الكلام، كما في كثير من مصنفات الغزالي[2].

وربما استأنس هؤلاء في الحكم بخلو الشريعة من الحجاج العقلي بنحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾[3]، مع أن معنى الآية ظاهر في أن المراد نفي المحاجة في الحق بعدما تبين[4]، والذي يحكم بخلو الشريعة من الحجاج اليقيني لايخلو من أحد حالين:

إما أن يكون جاهلاً بقدر الشريعة، وحقيقة ما تضمنته نصوصها من أنواع الدلائل، وهذا أخف الحالين، وإما أن يكون مكذبا معاندًا، يعرف الحق وينكره، للعلة التي بينها الله ـ تعالى ـ في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۙ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ ۚ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝٥٦﴾[5].

وإنّ الباحث ليعجب من أناس لايشك في تعظيمهم للشريعة من حيث الجملة، كما لايشك في سعة اطلاعهم على ما تضمنته نصوصها

---

(١) انظر المغني لعبدالجبار المعتزلي: ١٧/ ٩٤.

(٢) انظر مثلاً كتابه إلجام العوام عن علم الكلام ص: ٧٨ ومابعدها.

(٣) سورة الشورى: ١٥.

(٤) انظر مفتاح دار السعادة لابن القيم: ١/ ١٤٥.

(٥) سورة غافر: ٥٦.

من الدلائل، خصوصًا ما تضمنه القرآن، فكثير منهم على إحاطة تامة بعلومه، وربما سطروا في تفسيره الأسفار الطوال، واستنبطوا من آياته دقائق المسائل، مما يدل على عمق فهمهم له، ثم بعد ذلك يصدر من مثلهم حكمٌ بخلو القرآن من الحجاج العقلي البرهاني على العقائد، أو يعرضون عن حججه وبراهينه حتى مع الاعتراف بتضمنه لها، حقا إن هذا الأمر محير، والذي يظهر أنه لايمكن تفسير مثل هذه الظاهرة إلا في ضوء قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ ﴿٣٦﴾ وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾[1]، ونحوها من الآيات الدالة على أن الله ـ تعالى ـ يختم على قلب من لم يسلّم زمامه للقرآن، ويجعلُ بينه وبينه حجابا مستورًا، فلا يفقهه على وجهه إلا قليلا، جزاءً وفاقا على تقديمه هواه على ما أنزل الله.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ معلقًا على الآية السابقة:

(قوله تعالى: ﴿ يَعْشُ ﴾ ضُمّن معنى يُعرض، ولهذا عُدّي بحرف الجر (عن)، كما يقال: أنت أعمى عن محاسن فلان، إذا أعرضت فلم تنظر إليها، فقوله: ﴿ يَعْشُ ﴾ أي يكن أعشى عنها، وهو دون العمى، فلم ينظر إليها إلا نظرًا ضعيفا، وهذا حال أهل الضلال، الذين لم ينتفعوا بالقرآن، فإنهم لا ينظرون فيه كما ينظرون في كلام سلفه؛ لأنهم يحسبون أنه لا يحصل المقصود، وهم الذين عشوا عنه، فقيضت لهم الشياطين، تقترن بهم وتصدهم عن السبيل، وهم يحسبون أنهم مهتدون، ولهذا لاتجد في كلام من لم يتبع الكتاب والسنة بيان الحق علما وعملاً أبدًا، لكثرة مافي كلامه من وساوس الشياطين)[2].

---

(١) سورة الزخرف: ٣٦، ٣٧.

(٢) منهاج السنة: ٥/ ٤٣٣.

ذلك هو السرّ في غلظ حجابهم عن فهم كتاب الله ـ تعالى ـ، وإدراك ما حوى من أنواع الدلائل والبراهين، وهو أنهم لم يقدُروا القرآن حق قدره، وأساؤوا الظن به حيث جعلوه غير كاف في معرفة توحيد الله ـ تعالى ـ وأسمائه وصفاته، وأن المعول في معرفة ذلك هو عقول الحيارى والمتهوكين ممن لا يتورع أن يخالف صريح القرآن مخالفة ظاهرة[1].

والحق أن الإعراض عن بيان الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ للأدلة والبراهين والحجج هو من أعظم أصول الضلال، في الدنيا والآخرة، أما في الدنيا فقد تبين ذلك من واقعهم، وأما في الآخرة فقد بين النبي ﷺ أن الميت يُسأل في قبره: ما علمك بهذا الرجل؟ فأما المؤمن أو الموقن فيقول: هو محمد رسول الله، جاءنا بالبينات والهدى، فأجبناه واتبعناه، وأما المنافق أو المرتاب فيقول: لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئًا فقلته[2]، فحري بمن أعرض عن البينات والهدى الذي جاء به الرسول ﷺ أن يكون على الحال الثاني والعياذ بالله[3].

---

(١) انظر مجموع الفتاوى: ٥١/١٦.

(٢) ثبت هذا في صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، (١/ ٤٥) حديث رقم: (٨٦).

(٣) انظر النبوات لابن تيمية: ص٥٨.

المبحث الثالث
نظرة الخلف إلى الأدلة العقلية النقلية

سأوضح نظرة الخلف إلى الأدلة العقلية النقلية من خلال مطلبين:

المطلب الأول
توهين الخلف للأدلة العقلية النقلية

لأصحاب المنهج الخلفي في الاعتقاد نظرة خطيرة إلى الدلائل النقلية، حيث منعوا إفادتها اليقين إلا في نطاق ضيق جدًا، وذلك ـ بزعمهم ـ لتوقف دلالاتها على أمور ظنية، والموقوف على الظني ظني[1]. وهم في نظرتهم هذه وإن كانوا يقصدون الدلالات السمعية كما هو ظاهر، إلا أنهم في الحقيقة لا يفرقون في هذه النظرة بين ما كان سمعي الدلالة وما كان عقليها من الدلائل النقلية، بل إنهم لايشيرون إلى هذا التقسيم للدلالات النقلية من الأساس، كما تبين سابقًا، وسوف أورد فيما يلي نماذج وشواهد على هذا الموقف الخلفي من الأدلة العقلية الشرعية.

فمن ذلك قصرها على طبقة العوام من الناس، باعتبار أنها خطابية لابرهانية، وهذا يناسب حال عامة الناس دون خاصتهم ممن لايقنعه

---

(١) انظر الأربعين للرازي: ٢/٢٥١ ـ ٢٥٤، وانظر نقض هذا في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٥/٣١٩ ومابعدها، والصواعق المرسلة لابن القيم: ص٧٩٥ ومابعدها.

سوى البرهان اليقيني، فأولئك تناسبهم أدلة أهل الكلام اليقينية، ولاحجة عليهم بأدلة القرآن العقلية!..

وممن نحا هذا المنحى في جعل أدلة القرآن مناسبة لعامة الناس: أبو حامد الغزالي في كتابه إلجام العوام عن علم الكلام، حيث ذكر بعض الأدلة العقلية من القرآن على أصول الاعتقاد، وأنها تصلح للعوام بشرط ألا يزاد عليها ولايتعمق فيها[1]، وجعل أكثر أدلة القرآن خطابية في الدرجة الثالثة بعد براهين الفلاسفة وأوهام المتكلمين[2]!، وقد أورد اعتراضا بأنه لافرق بينها وبين أدلة المتكلمين من حيث كونها جميعًا فتحا لباب النظر أمام العامة، فلِمَ لايغلق كلُّه؟

وأجاب بأن الدلالة تنقسم إلى نوعين:

الأول: مايحتاج فيه إلى تفكر وتدقيق خارج عن طاقة العامي وقدرته، فهذا لايجوز للعامي إقحام نفسه فيه.

الثاني: ماهو جلي سابق إلى الأفهام ببادىء الرأي من أول النظر، بما يدركه كافة الناس بسهولة، فهذا لاحظر فيه[3].

ثم قال ضاربا المثل لأدلة القرآن مع أدلة المتكلمين:

(فأدلة القرآن مثل الغذاء، ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء، ينتفع به آحاد الناس، ويستضرُّ به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي والرضيع والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى، ولاينتفع بها الصبيان أصلاً)[4].

---

(١) انظره: ص٧٨.

(٢) انظر الإلجام: ص١١٣.

(٣) انظر الجام العوام عن علم الكلام: ص٨٠.

(٤) الجام العوام: ص٨١.

ولقد صدق أبو حامد فيما ضربه من مثل لأدلة القرآن وأدلة المتكلمين، وقد وافقه في هذا شيخ الإسلام ابن تيمية في بعض كلامه[١]، لكن المأخذ عليه أنه لم يجعل المانع من خوض العامة في أدلة المتكلمين، ضعفها أو اضطرابها وتناقضها، وإنما المانع عنده من ذلك أنها تشوش قلوب العوام[٢]، وإن كانت في نفسها أولى بوصف اليقينية من أدلة القرآن التي أجاز للعامّة الوقوف عليها والاستدلال بها، حيث كانت تنفعهم، وتسكن نفوسهم، وتغرس في قلوبهم الاعتقادات الجازمة[٣]، فالفضل فيها إذًا ليس أمرًا ذاتيا، بل هو بحسب أثرها في عامة الناس، ولو لم تكن في ذاتها يقينية عند التحقيق كحال أدلة المتكلمين![٤].

وقد صرح أبو حامد في نفس الكتاب بأن تقديم النظر في الألفاظ على معرفة التقديس تقصير يؤدي إلى التشبيه[٥].

ومن أجرأ مارأيت من كلام المتكلمين في الأدلة العقلية القرآنية ما ذكرهُ ابن تيمية ـ رحمه الله ـ عن أبي الحسن الطبري، المعروف بإلْكيا الهراسي[٦]، فقد نقل عنه قوله: (وفي القرآن حجاج، وإن لم يكن فيه

(١) انظر الرد على المنطقيين: ص٢٥٤، ٢٥٥ ومجموع الفتاوى: ١٣/ ٩٥ ـ ٩٦.
(٢) انظر الجام العوام: ص٧٩.
(٣) انظر الجام العوام: ص٧٩، وقد صرح محقق الكتاب في حاشية هذه الصفحة بعدم تضمن القرآن أدلة عقلية برهانية كما عند المتكلمين.
(٤) انظر المرجع السابق: ص١١٣.
(٥) انظر المرجع السابق: ص١٠٤.
(٦) هو علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، المعروف بإلْكيا الهراسي، تخرج على إمام الحرمين، ودرّس في النظامية، توفي سنة ٥٠٤هـ. انظر تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ص٢٨٨، والطبقات الكبرى لابن السبكي: ٧/ ٢٣١ ـ ٢٣٤.

الغلبة والفلج، غير أن العامي يكتفي به، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾[1]، وليس من أنكر الحشر ينكره لأجل العياء، وكذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ﴾[2]، ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾﴾[3] وليس هذا يدل على نفي الولد قطعًا)[4].

وهذا الكلام قد جمع فيه صاحبه بين عدم فهم حجج القرآن على وجهها، والجرأة عليها بتوهينها ونفي القطعية عنها.

وقد ردّ على هذا شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ بما حاصلهُ أن الآية التي ذكرها إنما هي احتجاج على المشركين بطريق الأولى في بطلان قولهم: إن له البنات ولهم البنين، لم يحتجّ بذلك على نفي الولد مطلقا، أما إذا أراد أن يحتج على نفيه مطلقا، فإنه لايذكر هذه الحجة، بل يذكر الحجة المناسبة للمطلوب، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۖ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[5]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾[6]، وسيأتي تقرير دلالة الآية في مبحث التنزيه[7].

أما آية البعث التي ذكرها فقط غلط في فهمها غلطا فاحشًا كما سيأتي في الفصل الخاص بأدلة البعث[8].

---

(١) سورة ق: ١٥.

(٢) سورة النحل: ٦٢.

(٣) سورة النجم: ٢١.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٧/ ٣٦٠.

(٥) سورة البقرة: ١١٦.

(٦) سورة الأنعام: ١٠٠ ـ ١٠١.

(٧) انظر ما يأتي ص٣٨٢.

(٨) انظر ص: ٥٨١.

والمقصود من هذا المثال أن هذا وأمثاله من المتكلمين كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية لم يفهموا أدلة القرآن على وجهها، وظنوا أن حجاجهم أكمل من حجاج القرآن، وأنهم حققوا أصول الدين أعظم من تحقيق الصحابة والتابعين[1]، وكفاك بهذا توهينا لأدلة القرآن والسنة.

ومن الشواهد على توهين أهل الكلام لأدلة القرآن العقلية: ما ذكره التفتازاني من أن الحجة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2] إقناعية، والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات[3]، وسيأتي نقض هذا في الفصل الخاص بتوحيد الربوبية[4].

ومن الشواهد في هذا الباب قول ابن عاشور[5] ـ بعد أن قرر أن دليل القرآن على الوحدانية إقناعي خطابي، متابعا في ذلك شارح النسفية ـ: (أما الدليل البرهاني الخالص على استحالة تعدد الآلهة بالذات، فله مقدمات أخرى قد وفّى أئمة الكلام بسطها بمالا رواج بعده لعقيدة الشرك. . .)[6].

---

(١) انظر الدرء: ٧/ ٣٦١.

(٢) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٣) انظر شرح العقائد النسفية: ص٢٩، وانظر تعليق السيوطي على ذلك في صون المنطق: ص٢٠.

(٤) انظر ص: ٣١٤ وما بعدها.

(٥) هو محمد الطاهر بن عاشور، عالم فاضل، من علماء تونس المشهود لهم بالعلم، اشتهر بتفسيره الكبير الذي سماه: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. توفي سنة ١٣٩٣هـ. انظر التفسير العلمي للقرآن في الميزان لأحمد أبو حجر: ص٢٦٣، الحاشية.

(٦) التحرير والتنوير: ١٩/ ١١٦. وانظر: ٢٤/ ١٥٤، حيث قال عن قول مؤمن آل فرعون: فيما أخبر الله عنه: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُۥ دَعْوَةٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَلَا فِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [غافر: ٤٣]: (وهذا دليل إقناعي، غير قاطع للمنازع في إلهية رب هذا المؤمن). وقارن هذا بما قاله ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٣٥٧.

ومفهوم كلامه هذا أن الدليل القرآني على التوحيد غير برهاني، أو أنه غير خالص البرهانية، أو أنه قد يكون بعده رواج للشرك، فلم يستأصل شجرة الشرك من جذورها، وهذا مفهوم غاية في الخطورة، ماكان ينبغي لصاحب هذا التفسير أن يجعل له محملاً في عبارته هذه، والله -تعالى- يقول: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ ۝٦﴾[1]، فالذي لاتنفعه أدلة القرآن، أنّى له أن تنفعه أدلة أهل الكلام.

وبعد، فتلك أربعة أمثلة على توهين الخلف لحجج القرآن، وقفت عليها دونما بحث وتقصي، ولو تتبعت هذا لوجدت أمثلة كثيرة قطعًا، لكني لم أتعن ذلك؛ لأن هذه النظرة الكلامية إلى نصوص الكتاب والسنة معلومة ظاهرة من منهجهم العام في التعامل معها، ولست أنكر وجود بعض المنكرين من المتكلمين أنفسهم، لهذه النظرة الجافيه لأدلة القرآن، إلا أن هذا الإنكار من الندرة بحيث لايمثل إلا شذوذًا عن الموقف العام لأهل الكلام من دلائل الكتاب والسنة.

---

(١) سورة الجاثيه: ٦.

المطلب الثاني

جعل الأدلة العقلية النقلية تابعة لعقلياتهم

ذكرت فيما سبق إعراض الخلف عن الأدلة العقلية التي تضمنتها النصوص بدعوى بعضهم عدم وجودها أصلاً، أو بدعوى بعضهم الآخر عدم يقينيتها أو كفاءتها، لكن هذا لايمنع أن يرى الباحث بعض المحاولات النادرة عند بعض المتكلمين، للربط بين مايقررون من العقليات، وبين نصوص القرآن والسنة، إلا أن هذه المحاولات لاتخرج بهم عن منهجهم العام، القائم على الثقة المطلقة بالعقل، وتقديمه على النقل على كل حال، فهم لايتجهون إلى مضامين النصوص النقلية إلا بعد استقرارهم على نتائج بحوثهم العقلية، وفراغهم من الاستدلال تمامًا.

يقول القاضي عبدالجبار في بيان مايجوز أن يدل عليه الخطاب وسائر الأدلة السمعية: (قد بينا من قبل، أنه لايدل على مالولا العلم به لما عُلم كونه دلالة؛ لأن ذلك يوجب كون الفرع دالا على اصله؛ لأن من حق الدلالة أن تكون كالأصل لما تدل عليه، فإذا كان المدلول أصلاً للدلالة أدى إلى أن كل واحد منهما أصل لصاحبه، وذلك يتناقض، فلهذه العلة لايجوز أن يدل الخطاب على التوحيد والعدل ومقدماتهما؛ لأنا لانعلمه دلالة إلا بعد العلم بجميع ذلك)[1].

---

(١) المغني: ١٧/٩٣، وانظر رسائل العدل والتوحيد لبعض أئمة المعتزلة: ١/١٢٤، والإرشاد للجويني: ص٣٥٨، ٣٦٠، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ص١٣٢، والمواقف للإيجي: ص٣٩.

ويقول: (وإنما يجب أن يُذكر الكتاب فيما حل هذا المحل، على جهة التأكيد، وإيراد مناقضة قول الخصم)[1].

وأهل البدع إذا وجدوا في ظواهر الآيات مايمكن أن تُجعل عقلياتهم مدلولاً له انتحلوه، وكثير منهم لايترددون في ليّ أعناق النصوص حتى تدل قسرًا على ماقرروه سلفًا، ضاربين بأسلوب القرآن ولغته وضوابط تفسيره عرض الحائط، فالآية تدل على ما أرادوا، ولو كانت لغة العرب وتفسير السلف يأبيان ذلك؛ ولذلك ظهر التكلف في استخراج الأدلة العقلية من القرآن على هيئة لايطمئن لها قلب العارف بأسلوب القرآن ومنهجه في الاستدلال.

ومن أظهر الأمثلة على هذا المنهج البدعي في استلال الدلالات من الآيات: استشهاد الفلاسفة والمتكلمين، كل على طريقته، بقوله ـ تعالى ـ على لسان خليله إبراهيم ـ عليه السلام ـ: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ۝٧٦﴾[2]، وسيأتي تفصيل الرد عليهم في الفصل الخاص بتوحيد العبادة[3].

ومن ذلك جعلهم دليل التمانع هو مدلول قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾[4]، مع أن الآية دلت على أعظم مما دل عليه دليل التمانع، وإن كان دليلاً صحيحًا في ذاته، كما سيأتي.

ومن أمثلة التكلف الظاهر في استخراج الأدلة العقلية من القرآن: استدلال ابن حزم بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ ۝٨﴾[5]

---

(١) المغني: ١٢/١٦٦، ١٦٧، وانظر: ١٧/٩٤.

(٢) سورة الأنعام: ٧٦.

(٣) انظر ص: ٤٣٥.

(٤) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٥) سورة الرعد: ٨.

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَزِيدُ فِي ٱلۡخَلۡقِ مَا يَشَآءُ﴾[1] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَحۡصَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ عَدَدَۢا ٢٨﴾[2] على حدوث العالم[3]، مع أن حدوث العالم أمر محسوس ومشاهد، كما أنه يكفي في إثباته دلالة السمع، ولايتوقف على إثباته العلم بالصانع وثبوت النبوة، والطريقة الفلسفية التي استدل بها على ذلك وجعل الآيات مشيرة إليها لايشك عارف بأسلوب القرآن وطريقة الأنبياء أنها لاعلاقة لها بالآيات، لامن قريب ولامن بعيد.

وكذلك أبو الحسن الأشعري في كتابه اللمع، جعل طريقة الجواهر والأعراض عند المتكلمين من مدلول قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَرَءَيۡتُم مَّا تُمۡنُونَ . . .﴾[4] الآيات، وغيرها من الآيات التي تذكر أطوار خلق الإنسان، ظنًا منه أن النطفة فيها جواهر باقية، وأن نقلها في الأعراض يدل على حدوثها، فجعل حدوث جواهر النطفة مستدَلاً عليه في الآية[5]، وليس هذا مدلول الآية، فإن النطفة نفسها حادثة بعد أن لم تكن، مستحيلة عن دم الإنسان، وسوف تستحيل إلى مضغة، والله تعالى يخلق الجوهر الثاني من المادة الأولى بالاستحالة، وبعدم المادة الأولى، لايُبقى جواهرها بأعيانها دائما كما يظن المتكلمون[6].

والمقصود أن كثيرًا من المتكلمين إن استشهدوا بالكتاب فإنما

---

(١) سورة فاطر: ١.

(٢) سورة الجن: ٢٨.

(٣) انظر الفصل: ١/ ١٥ ـ ٢١، والمحلى له: ١/ ٤، ٥، وابن حزم وموقفه من الإلٰهيات للدكتور أحمد الحمد: ص١٢٣ ـ ١٢٥. وانظر نقد ذلك في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/ ١٢٤.

(٤) سورة الواقعة: ٥٨ ـ ٦٢.

(٥) انظر اللمع: ص٢٠ وقد تقدم كلام الأشعري في ذم طرق المتكلمين المبتدعة ممايفيد رجوعه عنها، انظر ص: ١٢٣، ١٢٤.

(٦) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦/ ٤٧٠.

يكون ذلك تبعًا لا ابتداءً، اعتضادًا لا اعتمادًا، وهذا هو عكس المنهاج القويم تمامًا. يقول الإمام ابن تيمية: (الواجب أن يُجعل ما قاله الله ورسوله هو الأصل، ويتدبر معناه ويعقل، ويعرف برهانه ودليله إما العقلي، وإما الخبري السمعي، ويعرف دلالة القرآن على هذا وهذا، وتجعل أقوال الناس التي قد توافقه وتخالفه متشابهة مجملة، فيقال لأصحاب هذه الألفاظ: يحتمل كذا وكذا، فإن أرادوا بها مايوافق خبر الرسول قُبل، وإن أرادوا بها ما يخالفه رُدّ)[1].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ أن أئمة القائلين بتقديم العقل على النقل قد صرحوا بأن قبولهم لبعض الأدلة السمعية لم يكن من أجل كونها ثابتة عن رب العالمين، أو عن رسوله الأمين، وإنما لاعتقادهم أن العقل قد دل على مقتضاها، فهي عندهم للاعتضاد لا للاعتماد، ولكي يحتجوا به على من ينازعهم من المصدقين بالسمع، لذلك فلا تعجب إذا رأيت كثيرًا من الأدلة السمعية المردودة من قبلهم أقوى بكثير من التي يقبلونها[2].

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل ضمن مجموع الفتاوى: ١٣/ ٦٤٥ ـ ٦٤٦.
(٢) انظر درء التعارض: ١/ ١٧٥.

الفصل السادس

الاستدلال العقلي بين الإفراط والتفريط

المبحث الأول

الإفراط والتفريط في النظر العقلي

الاستدلال العقلي على العقائد شأنه شأن سائر أبواب الاعتقاد، وقع فيه الانحراف من جانبي الإفراط والتفريط[1]: فكما أن الانحراف في باب صفات الرب وتنزيهه - جل وعلا - قد تقاسمه أهل التعطيل، وأهل التمثيل، والانحرافَ في باب الإيمان وقع من طرفي: الغلو في تكفير أصحاب الكبائر، والتفريط من المرجئة في إخراج العمل من مسمى الإيمان، وكما وقع الانحراف على هذا النحو في باب القدر، وباب الصحابة، وغيرها من أبواب الاعتقاد، كذلك وقع الانحراف في الأمة في النظر العقلي من جانبين، أهل الإفراط والإغراق في العقليات، من أهل الكلام ومن تأثر بهم، وأهل التفريط والتقصير في هذا الباب، من الصوفية وأهل التقليد.

وقد يقترب من كل من الطائفتين بعض المنتسبين إلى السنة والحديث[2].

ولاتنافي بين كون الإفراط في النظر العقلي انحرافا وابتداعًا، وكونه مشروعًا وممدوحًا في الأصل، فكم من أمر هو مطلوب شرعًا،

---

(١) الإفراط في أمرٍ ما هو تجاوز الحد فيه، والتفريط فيه هو التقصير به عن رتبته التي هي له. انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ٤/ ٤٩٠.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٣/ ٣٣٩.

بل من أصل الاعتقاد والعبادة، يصبح بالإفراط فيه والغلو سببا للضلال، كما هو الحال في المحبّة والخوف والرجاء، فإنها مع كونها أركان العبادة الثلاثة، التي لايكون عابدًا لله من لم يأت بها جميعا، إلا أن من عبد الله بالحب وحده كالصوفية فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجيء، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري خارجي، كما أثر عن السلف[1].

وأكثر أهل الكلام يجعلون العقل وحده أصل علمهم بالله، ويجعلون الإيمان والقرآن والسنن تابعة له، فالمعقولات عندهم هي الأصول الكلية الأولية المستغنية بنفسها عما سواها، فهي مقابل نصوص الوحي بمنزلة المحكم من المتشابه، فإليها المردّ والمرجع، وعليها المعوّل، وإذا صنفوا في الاعتقاد فإنهم يقدمون في كتبهم الكلام في النظر في الدليل والعلم، وأن النظر يوجب العلم، وأنه واجب، ثم إذا صاروا إلى ماهو الأصل والدليل للدين استدلوا بدليل مبتدع في الشرع وباطل في العقل، كاستدلالهم بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام وغير ذلك[2].

وهم مع هذا ينسبون مخالفيهم في منهجهم هذا من أهل الحديث وغيرهم إلى الجهل والجمود، وقلة العقل، وبلادة الفهم، وينبزونهم بالحشو والتجسيم والتشبيه.

ولأهل الكلام شبهة معروفة يحتجون بها على إفراطهم في العقليات، ويثرّبون بها على أهل السنّة مخالفتهم لهم في هذا المنهج، وهي أن النظر العقلي الكلامي أداة لكشف شبهات الملحدين، والردّ على المعاندين من أهل الملل والنحل والفلسفات المختلفة، وهذا مالايفي

---

(١) انظر مجموع الفتاوى: ١٠/٨١.

(٢) انظر المرجع السابق: ٣/٣٣٨ و١٩/١٦٠.

به الاقتصار على القرآن وحده.

وبهذه الشبهة اعتذر القاضي أبو بكر بن العربي عن علماء الكلام في إفراطهم في العقليات[1]، وكذلك شيخه أبو حامد الغزالي[2].

وقد أورد ابن الوزير اليماني هذه الشبهة، وفنّدها بما ملخصه: أن المخالفين إما أن يطلبوا من أهل السنة تعريفهم بأدلتهم حتى يسلّموا، أو يوردوا شبههم عليهم لفتنتهم.

فأما المقام الأول وهو مطالبة أهل السنة بالأدلة اليقينية، السالمة من المعارض، فلا حاجة لنا فيه إلى علم الكلام، ويكفينا فيه القرآن والسنة لوجوه:

أولها - أن يقال للمتكلمين: ما تقولون إذا قال الكفرة: إن أدلتكم المحررة شبه ضعيفة وخيالات باردة؟

فما أجبتم به عليهم بعد الاستدلال والنزاع والخصومة فهو جوابنا عليهم قبل ذلك كله.

فإن قالوا: إنه يحسن منا بعد إقامة البراهين أن نحكم عليهم بالعناد، وأما أهل الأثر وترك علوم الجدل والنظر فإنه يقبح منهم ذلك قبل إقامة البراهين.

قيل: إن الحجة لله - تعالى - قد تمت قبل نصبنا ونصبكم للبراهين، بما خلق الله لهم من العقول، وأرسل إليهم من الرسل، وفطرهم عليه من الإسلام له، وتوحيده ومعرفته، فنحن أولى منكم بالحكم عليهم بذلك، بعد عرض أدلتنا عليهم.

ثانيها - أن من المتكلمين طوائف لايوجبون النظر في علم الكلام، فمنهم من قال بأن المعارف ضرورية، وجعل النظر شرطا اعتياديا غير

---

(1) انظر قانون التأويل: ص١٧٦، ١٧٧.

(2) انظر إحياء علوم الدين: ١/ ٣٣.

مؤثر، وهم أقوى هذه الطوائف حجة، وعلى هذا الغزالي في القسطاس المستقيم[١]، ومنهم من يقول: إن المعارف ضرورية مطلقا بعد تمام العقل، وخطورها في الخاطر، وزوال السهو عن تصورها، ومنهم من يجيز تقليد أهل الحق، وهو قول طوائف من المعتزلة والشيعة.

فإذا تقرر أن هذه الطوائف الثلاث من جلة علماء الكلام على هذا القول، فما بالهم يعترضون على المحدثين ويشغبون عليهم القول بعدم وجوب النظر في الكلام؟

ثالثها ـ النظر في أنواع الأدلة الشرعية بحق يورث علما قاطعًا بغنيتها في هذا الباب.

وأما المقام الثاني: وهو قولهم ماتفعلون إذا أورد عليكم شبه من الفلاسفة وغيرهم وليس عندكم من علم الكلام ماتردون به عليهم؟

فالجواب عليه من وجهين:

الأول ـ نفعل كفعل الصحابة والتابعين وأهل المعارف الضرورية من المؤمنين.

فإن قيل: إنهم إنما استغنوا عن علم الكلام لفرط ذكائهم وكمال عقولهم.

قلنا: وما المانع أن يكون في كل عصر من هو كذلك؟ بل هذا هو المعروف، بل إنه لايفهم مقاصد علم الكلام الذي يوجبونه على الوجه المرضيّ إلا من كان كذلك، فليستغن إذًا بالقرآن والسنة وعلم السلف عن الكلام في الرد على الملاحدة.

الثاني ـ أن أصول المعتزلة تقتضي عدم الخوض في الشبهات، إذ كان عندهم النظر واجبًا على العبد، والبيان واللطف واجبين على

---

(١) بحثت عن هذا في القسطاس المستقيم فلم أهتد إليه.

الله ـ تعالى ـ، فلا حاجة إذًا إلى تعلم الكلام، بل يترك الخوض فيه حتى ترد الشبهة القادحة، ثم نفعل إذ ذاك الواجب علينا وهو النظر، والله ـ تعالى ـ يفعل ما يجب عليه عند المعتزلة، وهو البيان واللطف[١].

والمقصود أن أهل الكلام قد لاقوا إجماعا من أئمة السلف وأهل الحديث على ذم إفراطهم في العقليات، واستقلالهم بها عن الوحي الإلـهي، حتى صنفوا في ذلك المصنفات، ككتاب «ذم الكلام وأهله»[٢] لشيخ الإسلام أبي إسماعيل الأنصاري[٣]، وكتاب «الغنية عن الكلام وأهله»[٤] للإمام الخطابي وغيرها[٥].

بل إن بعض المتكلمين ذكر اتفاق أئمة السلف على ذم طريقة المتكلمين، كما فعل الغزالي في الإحياء[٦].

ومما زاد في سوء موقف المتكلمين هذا وذم الأئمة لهم: أن كثيرًا منهم فرطوا فيما أمر به الشرع من الأعمال، فجمعوا فساد العمل إلى فساد العلم، حتى كان فيهم شبه باليهود من هذا الوجه[٧].

---

(١) بتلخيص من «العواصم والقواصم» لابن الوزير: ٤/ ٢٧ ـ ٩٣. وانظر ردّ هذه الشبهة أيضًا في مجموع الفتاوى: ٤/ ١٠٥ وما بعدها.

(٢) وصفه شيخ الإسلام بقوله: المصنَّف الكبير. انظر درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ١٤٥.

(٣) هو الحافظ الإمام الزاهد أبو إسماعيل عبدالله بن محمد بن علي بن محمد الأنصاري الهروي، قال الذهبي: (كان سيفا مسلولاً على المخالفين، وجذعًا في أعين المتكلمين، وطودًا في السنّة لايتزلزل). تذكرة الحفاظ: ٣/ ١١٨٤، توفي سنة ٤٨١هـ.

(٤) أورد السيوطي في صون المنطق شيئًا كثيرًا من هذا: ص٩١.

(٥) ممن اعتنى بجمع أقوال الأئمة في ذلك السيوطي في كتابه «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام».

(٦) انظر منه: ١/ ١١٤.

(٧) انظر منهاج السنة لابن تيمية: ٥/ ٤٢٨.

وقد كان من أسوأ مظاهر غلوّ المتكلمين في العقليات توقيف الكثير منهم صحة الإيمان على النظر العقلي، كما سيأتي بيانه في آخر هذا الفصل.

وقد بلغ إفراط المتكلمين في العقليات حدًا جعل بعضهم يدرك أن عقائد عامّة الناس في خطر من الزيغ والشك بسببهم، فحاول أن يحصر المباحث العقلية الكلامية فيمن هو أهل لها من الخاصة دون العامة، وفي سبيل ذلك ألف أبو حامد الغزالي كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام» ومما ذكر فيه أن الاستدلال العقلي على العقائد لايجوز إلا بشرطين:

الأول: ألا يزاد على أدلة القرآن والسنة، فلا تسلك طرق المتكلمين وشطحاتهم.

الثاني: البعد عن التعمق والإيغالِ في الدقائق، وقفوِ ماليس للإنسان به علم[1].

أما عاقبة الأمر في إفراط المتكلمين في العقليات فيمثله رجوع كثير من أئمتهم آخر الأمر إلى منهج التسليم لنصوص الوحي، وندمهم على هذا الإفراط، وخير مثال على ذلك إمام الأشاعرة في عصره، بل إمام المتكلمين قاطبة، ومقدَّمهم، وأشدهم إفراطا في العقليات: فخر الدين الرازي، وهو من هو في فرَط الذكاء، وتحصيل أفكار المتقدمين والمتأخرين، من العلماء والحكماء والمتكلمين، حتى إنه ألف مما ألف موسوعته الكلامية التي سماها: «نهاية العقول في دراية الأصول» ومن عنوان هذا الكتاب يظهر أنه ضمّنه غاية ماتوصل إليه من النظر العقلي في المطالب الأصولية، ثم بعد هذا كله يقول آخر حياته كلمته المشهورة: نهاية إقدام العقول عقال[2] .. فسلم أخيرًا أن العقل لابد

---

(١) انظر إلجام العوام: ص٧٨.

(٢) ذكرها عنه ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل: ١/ ١٦٠، وقال إنه قال =

له في نهاية إقدامه أن يذعن لعقال الشرع.

هذا هو الطرف الأول من طرفي الانحراف في الموقف من العقل ودلالاته، طرف الإفراط الذي يمثّله المتكلمون، وقد قابلهم في الطرف الآخر ـ طرف التفريط ـ طوائف من المتصوفة، وبعض المنتسبين إلى السنة والسلف، ممن أهملوا النظر العقلي الصحيح، ولم يحسنوا استخدام العقل كما ينبغي، تغليبًا لما عندهم من العلوم الضرورية، والمعارف اليقينية، التي نالوها بالرياضات، أو بالكشوف والإلهام، أو بما ثبت لديهم من الأدلة السمعية المتواترة، أو المشهورة.

وكثير من الصوفية يذمون العقل ويعيبونه[١]، ويرون الأحوال العالية والمقامات الرفيعة لاتنال إلا بعدمه، ويقرّون من الأمور مايكذّب به صريح العقل[٢].

ويقولون: إن الإنسان إذا صفت نفسه على طريقتهم المبتدعة، فاضت عليه العلوم بلا تعلم[٣]، وكثيرًا ماتكون عباداتهم التي يصفون بها أنفسهم مبتدعة، مخالفة للسنة، فيجمعون بين فساد العمل ونقص العلم، حتى صار فيهم شبه من النصارى من هذا الوجه[٤].

وأمّا من قصر في النظر العقلي ممن ينتسب إلى السنة والحديث؛ فإنهم لما رأوا ما عليه أهل الكلام من العقليات المستلزمة لمخالفة الكتاب والسنة؛ نفروا من جنس النظر العقلي، وصاروا يصنفون كتبا

= هذا في كتابه: أقسام اللذات، وهو مخطوط في الهند، كما يقول الدكتور محمد رشاد سالم في تعليقه على الموضع السابق من الدرء.

(١) انظر إحياء علوم الدين: ١/ ١٠٥.

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية: ٣/ ٣٣٨.

(٣) انظر مناهج الأدلة لابن رشد: ص٥٩.

(٤) انظر منهاج السنة لابن تيمية: ٥/ ٤٢٩.

يقدمون فيها مايدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة، لكنهم قد يخلطون صحيح الآثار بضعيفها، أو يستدلون بما لايدل على المطلوب، ثم هم إن استدلوا بالقرآن فإنما يستدلون به من جهة أخباره، لامن جهة دلالته، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد، وأنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك، فكانوا يسمون كتبهم أصول السنة والشريعة ونحو ذلك، وجعلوا الإيمان بالرسول قد استقر فلا يُحتاج أن تُبين الأدلة الدالة عليه، وهم مع ذلك يشددون النكير على أهل الكلام، ويبدعونهم ويضللونهم، وربما كفروهم لكونهم أصلوا أصولاً تخالف ماقاله الرسول، فإذا اطلع أهل الكلام على حالهم هذا زادوا في مناقضتهم ونسبتهم إلى الجهل[١].

فهؤلاء ومن ماثلهم هم أهل التفريط في العقل ودلالاته، وكل من أهل الإفراط في العقل والتفريط فيه منحرف عن الجادة، وكلا الطرفين مذموم:

ولاتغل في شيء من الأمر واقتصد كلا طرفي قصد الأمور ذميم[٢]

وكلا الطائفتين ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ يلحقهما الملام، لكونهما أعرضتا عن الأصول التي بينها الله بكتابه[٣]، ويقول في موضع آخر:

(وكل من هؤلاء وهؤلاء أدخلوا في مسمى الشرع والعقل والسمع ماهو محمود ومذموم)[٤]. ويقول: (وليس ماجاء به الرسول

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية: ١٩/١٦١، ١٦٢.
(٢) البيت لابن الزِّبَعْري فيما ذُكر، ولم أجده في شعره الذي جمعه د. يحيى الجبوري، مع أن فيه قصيدة على نفس الوزن والقافية.
(٣) انظر معارج الوصول، ضمن الفتاوى: ١٩/١٦٢.
(٤) النبوات: ص٩٤.

موافقا لما قال هؤلاء ولا هؤلاء: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾[١]، وماكان رسول الله ﷺ ولا أصحابه على طريقة أهل البدع من أهل الكلام والرأي، ولا على طريقة أهل البدع من أهل العبادة والتصوف، بل كان على مابعثه الله من الكتاب والحكمة)[٢].

والمنهاج العقلي الشرعي الذي أنزله الله ـ تعالى ـ في كتابه، وارتضاه لأوليائه، وسَنّه رسله الكرام، ـ عليهم أفضل الصلاة والسلام ـ، وسط بين هذين الطرفين، فلا إفراط ولاتفريط، ولاغلو ولا إجحاف، بل هو منهاج الوسطية الذي يجمع ماعند الطائفتين من الحق، وينبذ ما في مسلكيهما من الباطل، وهو منهاج الاستقامة والسنّة، الذي كان عليه سلف هذه الأمّة، ومن تبعهم من الأئمة، من أهل الحديث والفقه والتفسير، ومن الزهاد والعباد؛ فإنهم سلموا مما وقع فيه أهل الكلام من تقديم عقلياتهم على الوحي الإلٰهي، والابتداع في مسائل الدين ودلائله، كما سلموا من إعراض الصوفية عن التفكر والتدبر في آيات الله ـ تعالى ـ[٣]، والسلف بريئون مما ينسبه إليهم الجهلة من تعطيل العقل ودلالاته، وإهمال النظر بالكلية، كما أن منهجهم بريءٌ ممن ينتسب إليه من أهل التقليد والجمود، والجهل والجفاء، ممن يذم العقل مطلقًا.

---

(١) سورة آل عمران: ٦٧.

(٢) منهاج السنة: ٥/ ٤٢٩.

(٣) إعراض الصوفية عن التفكر في المخلوقات نتيجة طبيعية لقولهم بالفناء. يقول الحافظ الذهبي: (وإنما أراد قدماء الصوفية بالفناء نسيان المخلوقات وتركَها، وفناء النفس عن التشاغل بما سوى الله، ولا يسلّم إليهم هذا أيضا، بل أمرنا الله ورسوله بالتشاغل بالمخلوقات، ورؤيتها والإقبال عليها، وتعظيم خالقها). سير أعلام النبلاء: ١٥/ ٣٩٣.

وهكذا فإن الوسطية في باب النظر العقلي خاصية من خصائص أهل السّنة والجماعة في منهجهم العقدي، وفضيلة من فضائله، حيث سلِموا من التأثر بأهل البدع في تناقضهم في هذا الباب، وهذا جارٍ مع ما عليه أهل السنة والجماعة من التوسط في سائر أصول الاعتقاد بين فرق الأمة.

ولاشك أن المصيبة على الدين وأهله كانت أعظم من قبل المتكلمين من أهل الإفراط، والصوفية من أهل التفريط، إلا أن لأهل التفريط في النظر العقلي الشرعي من غير الصوفية دورًا في وقوع الانحراف عن الصراط المستقيم في هذا الباب، خصوصًا وأنهم ينسبون موقفهم هذا إلى أهل السنّة، ويصورونه على أنه منهج السلف وأصحاب الحديث، فيقع بذلك نفرة من مذهب السلف، ورغبة عن منهجهم في الاستدلال على العقائد، لدى كثير من النظار والدارسين لأصول الدين، لما تقرر لديهم وترسخ عندهم ـ وهم لا يلامون على ذلك ـ من أن العقل الصريح مصدر صحيح للمعرفة، وأحكامه ودلالاته صادقة لاشك فيها، فكيف يُذم العقل مطلقًا، وينهى عن اتباع أحكامه، دون تقييد هذا الذم والنهي بما كان مبتدعًا مشكوكًا في صحته، أو مخالفًا للوحي الثابت، وهذا يدعونا إلى بيان حقيقة موقف السلف من النظر العقلي؛ لنقف على براءتهم من الإعراض التام عن العقل ودلالاته، وأنهم أولى به ممن ينتحله من أهل الأهواء والبدع.

المبحث الثاني
موقف السلف من النظر العقلي، والمصطلحات الكلامية

إن حرصي على بيان موقف السلف من النظر العقلي لمخالفيهم ليس بقدر حرصي على بيانه لأتباعهم ـ وأنا واحد منهم إن شاء الله تعالى ـ، وذلك أن بعض المنتسبين إلى الحديث والسنة ـ كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ فيما سبقت الإشارة إليه[1] ـ قد حصل لديهم ردة فعل تجاه المتكلمين وأصحاب المناهج العقلية[2]، حتى صارت بينهم وبين العقل ومايتصل به جفوة ونفور، وكأن الذم الشرعي لحق أهل الكلام لمجرد استعمالهم اسم العقل في التعبير عن مناهجهم، مع أن هذا في حقيقته انتحال لاسم مدح شرعي لاينبغي أن يسلم لهم، ولا أن تتاح لهم فرصة الاستئثار به، بل ينبغي أن ينازعوه، كما نوزعوا في انتحالهم لقب أهل السنّة، والواقع أن الذم لم يلحق أهل الكلام لمجرد استعمالهم اسم العقل مقابل الشرع، بل ولا لمجرد ابتداعهم مصطلحات حادثة، وإنما لحقهم الذم في عقلياتهم الباطلة المناقضة لصريح العقل وصحيح النقل، ولبطلان المعاني التي عبروا عنها بهذه المصطلحات الحادثة.

فالواجب التمييز والدقة في هذا الباب؛ فذلك أمر في غاية الأهمية؛ لأن كثيرًا من مصطلحات أهل الكلام ألفاظ مجملة تحتمل حقًا وباطلاً، وربما يقع من لم يميز ويستفصل في المراد بها في نفي ما تضمنته من الحق، أو إثبات ما احتملته من الباطل، والواجب هنا أن تُجعل الألفاظ

---

(١) راجع ص: ١٦٧، ١٦٨.

(٢) انظر النبوات: ص٩٣، ٩٤ وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير: ص٦٢١.

الشرعية الموجودة في كلام الله ـ تعالى ـ ورسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ هي الأصل، بعد أن يُعرف معناها الصحيح الذي أراده المتكلم بها، ويقاس بعد ذلك عليها ما يذكره الناس من ألفاظ بعد معرفة مرادهم بها[١].

والمقصود أن ما يستعمله أهل البدع من مصطلحات كلامية كالنظر والجوهر والعرض والقِدم ونحوها مما يستخدمونه عند كلامهم في العقائد لاينبغي أن يكون في حد ذاته مزعجًا بقدر ما قد يكون تحتها من المعاني الباطلة، والاحتمالات المناقضة للسنة، واستمع إلى دقة شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ حيث يقول: (والسلف لم يذموا جنس الكلام؛ فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به رسوله، والاستدلال بما يبينه الله ورسوله، بل ولا ذموا كلاما هو حق، بل ذموا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضًا، وهو الباطل، فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل، وهو المخالف للشرع والعقل)[٢].

ويقول ـ رحمه الله تعالى ـ: (السلف والأئمة لم يكرهوا الكلام لمجرد مافيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ الجوهر[٣] والعرض[٤] والجسم وغير ذلك؛ بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام مايجب النهي عنه، لاشتمال هذه الألفاظ على معانٍ مجملة في النفي والإثبات. . فإذا عُرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات، ووُزنت بالكتاب

---

(١) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٧/ ٣٥٥.

(٢) الفرقان بين الحق والباطل، ضمن الفتاوى: ١٣/ ١٤٧.

(٣) الجوهر يطلق على معانٍ: منها الموجود القائم بنفسه، ومنها الحقيقة والذات. انظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: ١/ ٢٨٨، ٢٨٩.

(٤) العرض هو الموجود الذي يحتاج إلى محل يقوم به، أو هو مايعرض في الجوهر، مثل الألوان والطعوم. انظر التعريفات للجرجاني : ص١٤٨، ١٤٩.

والسنة: بحيث يُثبت الحق الذي أثبته الكتاب والسنة، ويُنفى الباطل الذي نفاه الكتاب والسنّة، كان ذلك هو الحق، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء من التكلم بهذه الألفاظ نفيا وإثباتا في الوسائل والمسائل من غير بيان التفصيل والتقسيم الذي هو الصراط المستقيم.. إلخ)[1].

بل إن شيخ الإسلام يذهب إلى أوسع من هذا حيث يقول: (وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه إذا احتيج إلى ذلك، وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم فإن هذا جائز حسن للحاجة، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه)[2].

بل إنه يرى أن أدلة المبتدعة قد تنفع نسبيا، وإن كانت باطلة في نفسها، لكون غيرها أبطل منها، فينتفع بها أقوام ينتقلون بها إلى خير مما كانوا عليه[3].

وبهذا الكلام يُرد على من انتقد على شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ من أهل السنة والحديث خوضه في الرد على أهل الفلسفه والكلام بمصطلحاتهم وألفاظهم[4]، فإنه ـ رحمه الله ـ قد بين أنه إنما يستخدمها ليتبين ما وافق الحق من معانيها وما خالفه، ففي هذا عظيم

---

(١) الفتاوى: ٣/ ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٢) المرجع السابق: ٣/ ٣٠٦.

(٣) انظر الفتاوى: ١٣/ ٩٥ ـ ٩٦.

(٤) مثل قول الذهبي في ترجمته: (وأطلق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون وهابوا وجسر عليها) عن الشهادة الزكية لمرعي الحنبلي: ص٤١، ومثل قول الشيخ الألباني: (وكم كنا نود ألا يلج ابن تيمية ـ رحمه الله ـ هذا المولج؛ لأن الكلام فيه شبيه بالفلسفة وعلم الكلام الذي تعلمنا منه التحذير والتنفير منه)، السلسلة الصحيحة: ١/ ٢٠٨ حديث (١٣٣). وانظر الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب: ٢/ ٣٩٤.

المنفعة، وهو كما يقول شيخ الإسلام من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه[1].

ولأجل هذا نرى شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ يحتفي كثيرًا بما في كلام الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله تعالى ـ من ردود عقلية على الجهمية والزنادقة، في نفيهم لعلوّ الله ـ تعالى ـ، وقولهم بالحلول، لما في ذلك من دلالة على اهتمام أئمة السلف بدلائل العقول، على الطريقة الشرعية الفطرية، ولما فيه من ردٍّ على من يتّهم السلف بالنصّيّة المطلقة، وضعف الحجة العقلية، والاقتصار على السمع.

يقول شيخ الإسلام: (. . . الإمام أحمد ونحوه من الأئمة، هم في ذلك (يشير إلى القياس العقلي) جارون على المنهج الذي جاء به الكتاب والسّنّة، وهو المنهج العقلي المستقيم، فيستعملون في هذا الباب (يعني الصفات الإلٰهية) قياس الأولى والأحرى والتنبيه، في باب النفي والإثبات. . . فمسلك الإمام أحمد وغيره مع الاستدلال بالنصوص وبالإجماع مسلك الاستدلال بالفطرة، والأقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للأولى)[2].

والحقيقة أنه لم يتصدَّ أحد لتجريد منهج السلف في الاستدلال العقلي على أصول الاعتقاد كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ، وله في ذلك نصوص هي غاية في الأهمية، يتأكد على كل باحث في منهج أهل السنة والجماعة الاطلاع عليها. كما أنه ـ رحمه الله تعالى ـ نقد بجرأة نادرة من أهمل الجانب العقلي من الاستدلال الشرعي، واقتصر منه على الجانب السمعي، من المنتسبين للمنهج السلفي، كما مر بعض ذلك[3]، وكما في قوله: (إن كثيرًا من

---

(١) انظر الفتاوى: ٣/٣٠٨.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٥٣٥ ـ ٥٣٧.

(٣) راجع ص: ١٦٧، ١٦٨.

المنتسبين إلى العلم والدين قاصرون، أو مقصرون في معرفة ماجاء به من الدلائل السمعية والعقلية، فطائفة قد ابتدعت أصولاً تخالف ماجاء به هذا وهذا، وطائفة رأت أن ذلك بدعة فأعرضت عنه، وصاروا ينتسبون إلى السنة لسلامتهم من بدعة أولئك، ولكن هم مع ذلك لم يتبعوا السنة على وجهها، ولا قاموا بما جاء به الرسول من الدلائل السمعية والعقلية، بل الذي يخبر به من السمعيات مما يخبر به عن ربه، وعن اليوم الآخر. غايتهم أن يؤمنوا بلفظه من غير تصور لما أخبر به، بل قد يقولون مع هذا إنه نفسه لم يكن يعلم معنى ما أخبر به؛ لأن ذلك عندهم هو تأويل المتشابه الذي لايعلمه إلا الله، وأما الأدلة العقلية فقد لايتصورون أنه أتى بالأصول العقلية الدالة على ما يخبر به، كالأدلة الدالة على التوحيد والصفات، ومنهم من يقر بأنه جاء بهذا مجملاً ولايعرف أدلته، . .) الخ كلامه رحمه الله[1]. وكقوله في موضع آخر: (كثير من أهل الحديث والسنة قد ينفي حصول العلم لأحد بغير الطريق التي يعرفها، حتى ينفي أكثر الدلالات العقلية من غير حجة على ذلك)[2] وكقوله في موضع ثالث: (. . ولهذا ظن طوائف من عامة أهل الحديث والفقه والتصوف أنه لايُتكلم في أصول الدين، ولايتكلم في باب الصفات بالقياس العقلي، وأن ذلك بدعة، وهو من الكلام الذي ذمه السلف، وكان هذا مما أطمع الأولين فيهم لما رأوهم ممسكين عن هذا كله، إما عجزًا أو جهلاً، وإما لاعتقاد أن ذلك بدعة وليس من الدين، . .) إلخ كلامه[3].

وقال بعد ذكر إفراط أهل الكلام وتفريط الصوفية في العقليات:

---

(١) الفتاوى: ١٦/٢٥١ ـ ٢٥٣.

(٢) المرجع السابق: ١١/٣٣٨.

(٣) بيان تلبيس الجهمية: ٢/٥٣٦.

(وقد يقترب من كل من الطائفتين بعض أهل الحديث، تارة بعزل العقل عن محل ولايته، وتارة بمعارضة السنن به)[1].

وقال بعد أن ذكر أن بيان الرسول ﷺ لأصول الدين جامع بين الطريقين السمعي والعقلي: (دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر، كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم، بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين)[2]. بل إنه صرح ـ كما سبقت الإشارة[3] ـ بأن من يسمون كتبهم: أصول السنة والشريعة ونحو ذلك، ويقدمون في هذه المصنفات مايدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة، والحديث وكلام السلف، ويجعلون الإيمان بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن يُبين الأدلة الدالة عليه، صرح ـ رحمه الله تعالى ـ بأن هؤلاء يلحقهم الملام كما يلحق المتكلمين، حيث إنهم قصروا استدلالهم بالقرآن في جانبه السمعي دون جانبه العقلي، وأن لهم نصيبًا من الإعراض عن الأصول التي بينها الله في كتابه، كما هو حال المتكلمين، وأن هذا الإعراض من الطائفتين من أعظم أسباب العداوة بينهما، كما دل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾[4].[5]

وفي بيان أن أهل السنة لايطعنون في جنس الأدلة العقلية كما قد يقع من بعض من ينتسب إليهم يقول ـ رحمه الله تعالى ـ: (واعلم أن أهل الحق لايطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته،

---

(١) الفتاوى: ٣/ ٣٣٩.
(٢) المرجع السابق: ١٩/ ١٦٠.
(٣) ص: ١٦٨.
(٤) سورة المائدة: ١٤.
(٥) انظر مجموع الفتاوى: ١٩/ ١٦١.

وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في ذلك ـ ولله الحمد ـ دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولادليل لم يُقدح فيه بالعقل)[1].

ويقول ـ رحمه الله تعالى ـ: (إذا كان الشرع قد دل على شيء، أو أوجبه، وقُدّر أن في العقل مايوافق ذلك، لم يضر ذلك، وإن كان قد يُستغنى عنه، فلا يُطعن في صحته للاستغناء عنه)[2].

وفي الذب عن أهل الحديث والسنة، ودفع ما ينبزهم به أهل الكلام من الإعراض عن النظر العقلي بالكلية يقول ـ رحمه الله تعالى ـ: (ومن العجب أن أهل الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنة أهل تقليد، ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل، وربما حُكي إنكار النظر عن بعض أئمة السنة، وهذا مما ينكرونه عليهم.

فيقال لهم: ليس هذا بحق. فإن أهل السنة والحديث لاينكرون ماجاء به القرآن، هذا أصل متفق عليه بينهم، والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولايعرف عن أحد من سلف الأمة، ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك، بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة، من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك، ولكن وقع اشتراك في لفظ النظر والاستدلال ولفظ الكلام؛ فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال)[3].

وبعد، فالمقصود بيان حقيقة موقف السلف والأئمة من النظر العقلي، وأنهم لايذمونه مطلقا، وإنما يذمون البدعي منه، وهو ما عاد

---

(١) درء التعارض: ١/ ١٩٤.

(٢) المرجع السابق: ٩/ ٣٩.

(٣) الفتاوى: ٤/ ٥٥، ٥٦.

بالنقض على الشرعيات، أما النظر العقلي الشرعي، فهم أهله وأئمته، كيف وقد جاء الأمر به صريحا في القرآن والسنة.

وإنما أطلت النقل هنا عن شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ، لمكانته العالية لدى العلماء في كل مجال، وتميزه في هذا المجال خاصة، مع أن كلامه في هذا الموضوع أكثر مما ذكرت بكثير، وهو ـ رحمه الله تعالى ـ ليس بمتهم في ولائه للسنة، واتباعه المحض للسلف، ومايصدر منه من نقد لبعض المتسببين للسلف ممن قصّر في النظر العقلي، فهو أحرى بالقبول مما قد يصدر من غيره.

وممن نحا منحى شيخ الإسلام هذا في التأكيد على غنية المنهج السلفي بالدلائل العقلية، والكشف عن حقيقة موقف السلف من النظر العقلي: الإمام ابن الوزير اليماني ـ رحمه الله تعالى ـ، ولايبعد أن يكون متأثرًا في هذا بشيخ الإسلام، ومن مهم كلامه في ذلك قوله: (. . أهل الحديث والأثر، وأتباع السنن والسلف، الذين ينهون عن الخوض في علم الكلام، ولايحتجون على مذهبهم إلا بما عرفته عقولهم من غير تقليد، مما علّمه الله ـ تعالى ـ رسله، وسائر عباده من الأدلة، وكيفية الاستدلال، ولاينظرون إلا فيما أمرهم أن ينظروا فيه، كما أن طلبة علم النظر يتعلمون من كتب شيوخهم من غير تقليد، فكذلك أهل الأثر ينظرون من غير تقليد في كتاب الله، ويستدلون بذلك، وبما جرى من رسول الله ﷺ وأصحابه، وسلف الأمة المجمع على صلاحهم من الاستدلال به على الله ـ تعالى ـ، وعلى نبوة أنبيائه) إلى أن قال: (فهؤلاء كتابهم القرآن، وتفسيرهم الأخبار والآثار، ولايكاد يوجد لهم كتاب في العقيدة، فإن وجد فالذي فيه إنما هو بمعنى الوصية المحضة بالرجوع إلى الكتاب والسنة، وهم لايعنون بالرجوع إليهما نفي النظر، وترك العقل والاستدلالِ البتة. . وإنما ينكرون من علم النظر أمرين:

أحدهما ـ القول بأن النظر فيما أمر الله ـ تعالى ـ بالنظر فيه وجرت به عادة السلف غير مفيد للعلم، إلا أن يُردّ إلى ما ابتُدع من طريق المتكلمين، بل هو عندهم كاف شاف وإن خالف طرائق المتكلمين.

وثانيهما ـ أنهم ينكرون القول بتعيّن طرائق المنطقيين والمتكلمين للمعرفة، وتجهيل من لم يعرفها وتكفيره)[1].

ويقول ـ رحمه الله تعالى ـ: (وأهل السنة لاينكرون النظر، بل أهل المعارف الضرورية، وإنما تختلف الناس في النظر النافع دون الضار، فعند أهل السنة أن النظر النافع: هو فيما أرشد الله ـ تعالى ـ إلى النظر فيه، من معجزات الأنبياء وبدائع المصنوعات، على منهاج الأنبياء وأصحابهم، وهذا القدر من النظر نافع بإجماع الأمة من المحدثين والمتكلمين، والذي يختص به أهل الكلام مختلف فيه، والمجمع عليه أولى من المختلف فيه)[2].

وقال في موضع آخر عن علماء السلف: (إنهم ماجهلوا هذه العلوم الضرورية، والمعارف الأولية، التي لايخلو مكلف من معرفتها، وإن كانوا ماحفظوا اصطلاح أهل العقول من مجرد أسمائها الاصطلاحية، ولو كانوا ممن جهل جليات العقليات، ما صح منهم استنباط الخفيات في الفقهيات، فإليهم المنتهى في الذكاء وصفاء الأذهان، ومعرفة البرهان وحفظ السنة والقرآن، ولكن العبارات مختلفة... ولكل أهل فن عرف واصطلاح، كما ذلك لكل أهل زمن وبلد)[3]. وكلامه ـ رحمه الله ـ في هذا الباب يطول ذكره[4].

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: ٣/ ٣٣٢ ـ ٣٣٤.
(٢) المرجع السابق: ٤/ ٩٤.
(٣) العواصم والقواصم: ٤/ ٣٤٧.
(٤) انظر المرجع السابق: ٣/ ٤٤٠، ٤٤١.

وإذا كانت هذه هي حقيقة موقف السلف من العقل ودلالاته، فلا يعني هذا أنه من الضرورة أن يكون لأكثر أئمة السلف كلام في أصول الدين بالأدلة العقلية، فنحن نعلم أنا إذا رجعنا إلى أقوال أئمة السلف المأثورة في كتب السنة، فإنا نجدها لاتعدو الوصية بلزوم الكتاب والسنة، كما أشار ابن الوزير في كلامه السابق، لكن يوجد في كلام بعضهم من ذلك بقدر ما دعت إليه الحاجة، من الرد على الملاحدة والزنادقة والمعطلة، كما في كلام الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في الرد على الزنادقة، وكما في كلام عثمان بن سعيد الدارمي، وابن قتيبة، وابن جرير الطبري، وغيرهم من أئمة السلف، وأشهرهم وأكثرهم كلاما في ذلك الإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ؛ لأنه ابتلي بمخالفي السنة فدعته الحاجة إلى ذلك[1].

وعلى كل حال: فالقوم استغنوا بما في القرآن من هذا النوع من الدلائل الشرعية، عن أن يتكلفوا غيرها، ورأوا أن من لم يكفه القرآن، فمن العبث الاشتغال بالاحتجاج عليه، وقد قال الله ـ تعالى ـ: ﴿ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾[2].

---

(١) انظر درء التعارض لابن تيمية: ٧/١٥٤، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠، ١٧٦. ونقض التأسيس له: ٢/٥٣٧.

(٢) سورة المرسلات: ٥٠.

المبحث الثالث

الإيمان والنظر العقلي

سبقت الإشارة إلى أن من مظاهر إفراط المتكلمين في النظر العقلي: توقيف أكثرهم صحة الإيمان أو كماله الواجب على تحصيل النظر العقلي، على اختلاف بينهم في القدر المصحح أو المكمل منه للإيمان، وفي تكفير المقلد التارك للنظر، أو الاكتفاء بتفسيقه، تبعا لاعتبار النظر شطرًا أو شرطًا للإيمان[1].

وقد ذكر شارح الجوهرة أن حاصل الخلاف في إيمان المقلد ستة أقوال:

الأول ـ عدم صحته، فيكون كافرًا.

الثاني ـ صحته مع كونه عاصيا بترك النظر، سواء أكان أهلاً له أم لا.

الثالث ـ صحته مع كونه عاصيا بترك النظر مع أهليته له، أما إن لم يكن أهلاً للنظر فلا يكون عاصيًا.

الرابع ـ أن من قلد القرآن والسنة القطعية صح إيمانه.

الخامس ـ صحة إيمانه مطلقًا، والنظر شرط كمال.

السادس ـ صحة إيمانه، وحرمة النظر، قال: وهو محمول على المخلوط بالفلسفة.

---

(١) انظر مثلاً شرح الأصول الخمسة لعبدالجبار المعتزلي: ص٦٧، وأصول الدين للبغدادي: ص٢٥٤، وتبصرة الأدلة للنسفي: ١/ ٢٥ ـ ٣١، والمواقف: ص٢٨، وشرح أم البراهين: ص٦١، ٦٢ مع حاشية الدسوقي. وشرح الجوهرة: ص٣٤ ـ ٣٦.

ورجح القول الثالث[1].

وأقرب هذه الأقوال إلى مذهب أهل السنة: القولان الخامس والسادس، لكن على غير ما أراد، فليس شرط الكمال عندهم النظر الكلامي في الأدلة البدعية، وإنما هو النظر الشرعي في الآيات الأفقية والنفسية والقرآنية، كما أن النظر المحرم عندهم هو النظر الباطل، سواء كان مخلوطا بالفلسفة أو بالكلام أو بغير ذلك من المناهج المبتدعة.

ويقترب بعض المتكلمين من مذهب السلف في تصحيح إيمان العوام المقلدين، وجعل النظر شرط كمال[2]، إلا أنه يخالفه في المراد بالنظر، فالنظر عنده يكون في الأدلة الكلامية لا الأدلة الشرعية.

وليس المقصود هنا بسط هذه المسألة وذكر المذاهب فيها، والنظر في أدلتها ومناقشتها، وإنما المقصود التنبيه إلى إفراط كثير من أهل الكلام في إيجاب النظر العقلي، وأن هذا مخالف للكتاب والسنة، ولعقيدة أهل السنة والجماعة وسلف الأمة، الذين توسطوا في هذه المسألة ـ كما هو منهجهم في سائر المسائل ـ بين المغالين والمقصرين.

كما أن من مقصودنا التنبيه إلى أن ما ينسبه بعض أهل الكلام إلى السلف من القول بحرمة النظر مطلقا غير صحيح، وأن المحرم عندهم إنما هو النظر البدعي؛ أي النظر في دلائل المتكلمين المبتدعة، كدليل الجواهر والأعراض، وغيره من الدلائل البدعية، التي يجعلونها أصول دينهم، ويوجبون النظر فيها على كل مكلف، بل يجعلونه أول الواجبات، ويقدمونه على الإيمان، أما النظر الشرعي في الدلائل الشرعية المبثوثة في آيات الآفاق والأنفس، وفي آيات الكتاب، فهو عند السلف

---

(١) انظر شرح الجوهرة: ص٣٤، ٣٥.

(٢) انظر الأربعين في أصول الدين للغزالي: ص٢٠، وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير: ص٢٣، ٦٤.

من أعظم أسباب الإيمان، لكنهم لايوقفون صحة الإيمان عليه، ولايجعلونه أول الواجبات، بل أول الواجبات على المكلف هو عبادة الله وحده، والإيمان به وبرسله.

وقد أجمع المسلمون على أن النبي ﷺ لم يكن يطلب من المؤمنين إظهار الأدلة على صحة إيمانهم، كما أنه لم يكن يناظر الكفار قبل قتالهم، وإنما كان يدعوهم إلى الإيمان والتوحيد رأسًا، ولو اعتذر الكفار بعدم وضوح الأدلة العقلية، وطلبوا الإمهال حتى ينظُروا فيها لما عذرهم[1].

كما وإن مما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن النبي ﷺ إذا أخبر أمته بشيء من أنباء الغيب، كصفات الله ـ تعالى ـ، فإنه لم يرد منهم ألا يؤمنوا بذلك إلا بعد قيام دليل آخر عليه غير خبره، بل إنه يوجب عليهم التصديق به مباشرة، وإن لم يعلموه بعقولهم، فإن لم يصدقوا الرسول في ذلك بمجرد إخباره به، أو ترددوا في تصديقه لم يكونوا مؤمنين بالرسالة[2].

والحقيقة أن من حكّم عقله في أخبار الرسول، فلا يقبل منها إلا ما علمه بعقله، أنه لافرق عنده بين وجود الرسول وأخباره، وبين عدم الرسول وأخباره، وقد أشبه حاله من قال الله ـ تعالى ـ عنهم: ﴿قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ۘ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[3][4].

والمقصود أن الأدلة النقلية متواترة ومتظاهرة على أن الإيمان بالرسول ﷺ وبما جاء به من أنباء الغيب غير متوقف على تحصيل النظر العقلي، بل الواجب شرعًا المباشرة بالدخول في الإيمان والتوحيد،

---

(١) انظر العواصم والقواصم لابن الوزير: ٤/ ٧٦، ٧٧.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٥/ ٣٣٦ وشرح الأصفهانية: ص١٢.

(٣) سورة الأنعام: ١٢٤.

(٤) انظر شرح الأصفهانية: ص١٢.

ومن قال غير ذلك ففيه شبه بقوم نوح، حيث قالوا له فيما قصه الله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْيِ﴾[1]. قال البغوي: (معناه: اتبعوك ظاهرًا، من غير أن يتدبروا ويتفكروا باطنا)[2].

وقال ابن الوزير: (وهذا الذي ذموهم به هو عين مايُمدحون به، فإن الحق الظاهر لايحتاج إلى رويّة ولافكر ولانظر، بل يجب اتباعه والانقياد إليه متى ظهر)[3].

ولايعني هذا أن النظر العقلي على الوجه الشرعي غير مطلوب شرعًا، أو أنه لا أثر له، بل هو من أعظم العبادات والقربات، وليس صاحب النظر والتفكر والاعتبار كغيره في مراتب الإيمان، بل إن النظر قد يكون واجبا في حق بعض الناس دون بعض، كمن يحصل له شبهة في أمر ما، يُخشى منها فساد الدين، ولاتزول هذا الشبهة إلا بالنظر والاستدلال، فالواجب إزالة هذه الشبهة، ومالايحصل الواجب إلا به فهو واجب.

والنظر مع الإيمان هو التفكر والتدبر الذي أمر الله ـ تعالى ـ به في كتابه الكريم، وأمر به رسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وهذا قد يقال إن الأمر فيه للوجوب، كما دل عليه مارواه ابن حبان بسنده عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنّ النبي ﷺ قال عن آيات آل عمران[4] وقد تضمنت ذكر خلق السموات والأرض: «ويل لمن قرأها ولم يتدبرها»[5].

---

(١) سورة هود: ٢٧.

(٢) معالم التنزيل: ٢/ ٣٨٠.

(٣) العواصم والقواصم: ٣/ ٣٣٤.

(٤) انظر سورة آل عمران، الآيات: ١٩٠ ـ ١٩٤.

(٥) انظر الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق، باب التوبة، بتحقيق شعيب الأرناؤوط، (٢/ ٣٨٧) رقم (٦٢٠) وقال المحقق: إسناده قوي على شرط مسلم، وأخرجه أبو الشيخ في أخلاق النبي: ص٢٠٠، ٢٠١.

وكما دلت على ذلك صيغة الأمر في نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾﴾[1]. لكن الفرق بين هذا النظر وبين النظر الذي يوجبه المتكلمون من وجهين:

الأول ـ أن هذا نظر مع الإيمان، بل هو إيمان.

ونظر المتكلمين نظر قبل الإيمان.

الثاني ـ أن هذا نظر في دليل شرعي، وذاك نظر في دليل بدعي.

هذا وقد يعترض أهل البدع، من أصحاب النظر الكلامي، أو من أصحاب التجرد والرياضة، على أهل السنة، في جعلهم الإيمان ابتداءً أول الواجبات على المكلف، بأن يقولوا: من أين لنا صحة هذا الإيمان حتى يصير أصلاً ينبني عليه الاعتقاد؟ فنحن إنما أتعبنا أنفسنا التعب الطويل لتقرير هذا الأصل؛ لأن مالاتتم معرفة الله ورسوله إلا به فمعرفته لابد أن تتقدم على ذلك، وإلا لزم الدور؟[2].

وقد ذكر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ هذا الاعتراض، وأجاب عليه بالوجوه التالية:

الأول ـ المعارضة بالمثل: فيقال لمن سلك الطريقة الكلامية أو الطريقة الرياضية: من أين لك ابتداءً أن هذه الطريقة موصلة إلى المراد؟.

والواقع أنه ليس معه إلا مجرد إخبار مخبر أنه سلك هذا الطريق فوصل، أو خاطر يقع في قلبه أن هذا الطريق موصل، فإذا كان لابد في الطريقة القياسية والعملية من تقليد في الأول، فالطريقة الإيمانية إذا فُرض أنها كذلك لم يقدح ذلك فيها، وتكون هي أولى بالاتباع، إذ لاطريق إلا هي، أو مايفضي إليها، أو يقترن بها، فهي شرط قطعًا في

---

(١) سورة عبس: ٢٤.

(٢) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل لعبدالجبار المعتزلي: ٥٢٧/١٢ ومجموع الفتاوى لابن تيمية: ٦٩/٢.

درك المطلوب، وماسواها ليس بشرط، بل قد يعتريه الفساد فيحصل به الشقاء الأعظم[1].

الثاني ـ أن سالك الطريقة القياسية أو الرياضية لايعرف صحتها، وأنها موصلة، حتى تفضي به إلى المعرفة، وأما قبل ذلك فهو لايعرف، والطريقة الإيمانية أقل أحوالها أن تكون كذلك؛ فإنه إذا أخذ الإيمان بالله ورسله مسلّمًا، ونظر في موجبه، وعمل بمقتضاه، حصل له بأدنى سعي مطلوبه من معرفة الله، وأن الطريق التي سلكها صحيحة، فإن نفس تصديق الرسول فيما أخبر به عن ربه وطاعته يقرر عنده علما يقينيا بصحة ذلك، أبلغ من طريقي النظر والرياضة[2].

الثالث ـ أن الإقرار بالله ـ تعالى ـ قسمان: فطري، وإيماني؛ فالأول ثابت في الفطرة، لايحتاج إلى دليل، بل هو أرسخ المعارف؛ وأما الثاني فيكون بأدنى نظر فيما جاء به الرسول ﷺ، أو في حاله، أو في آياته، أو نحو ذلك، وهذا يحصل العلم بالنبوة أقوى بكثير مما تحصله المطالب القياسية والوجدية من الأمور الإلـهية، ثم إذا قوي النظر في أحوال الرسول حصل من اليقين الضروري الذي لايمكن دفعه ما يكون أصلاً راسخا[3].

الرابع ـ يقال لمن يطلب المعرفة الخاصة ـ التي يمتاز بها العلماء والعارفون عن العامة ـ من إحدى هاتين الطريقتين المبتدعتين: إن كنت عالما بصدق الرسول فكيف تدع الاستدلال بما جاء به، والاقتداء به إلى طريق الابتداع؟، وقد أكمل الله ـ تعالى ـ له الدين، وأنزل عليه الكتاب تبيانا لكل شيء؟[4].

---

(١) انظر مجموع الفتاوى: ٢/ ٦٩ ـ ٧١.
(٢) انظر المرجع السابق: ٢/ ٧٢.
(٣) انظر المرجع السابق: ٢/ ٧٢.
(٤) انظر مجموع الفتاوى: ٢/ ٧٢، ٧٣.

الخامس ـ أكثر من سلك الطريقين المنحرفين لم يعتقد أن هناك طريقا ثالثا، فلا يهتدون إلى الطريقة الإيمانية النبوية، ولايعرفونها، ولايظنونها طريقة إلى مطلوبهم، وذلك لعدم وجود من سلكها في اعتقادهم، أو كبتوا نفوسهم عنها ظلما[1].

السادس ـ طريقتا النظر والرياضة ليستا باطلاً محضًا، بل يفضي كل منها إلى حق ما، لكن ليس هو الحق الواجب، وكثيرًا مايقترن معه الباطل، فلا يحصل بكل منهما بمجرده أداء الواجب، ولا اجتناب المحرم، ولاتحصّلان المقصود الذي فيه سعادة العبد، من نجاته ونعيمه، وذلك أن الطريقة القياسية لاتعطى إلا أمرًا كليا لايمنع الشركة، وأما الرياضية الذوقية فتعطي انقياد القلب وخضوعه إلى الصانع المطلق، فمجرد النظر والعمل ـ مجتمعين ومنفردين ـ لايحصّلان إلا أمرا مجملاً كما هو الواقع، وذلك صحيح، فإن ثبوت الأمر المجمل حق، فإن ضمّا إلى ذلك العلم النبوي المفصّل حصل الإيمان النافع، وزال مايُخاف من سوء عاقبة ذينك الطريقين[2].

وهكذا يظهر لنا أن الإيمان عند أهل السنة والجماعة غير مبتوت الصلة بالنظر العقلي، كما قد يظن بعض المتكلمين، بل هو من أعظم أسبابه، لكن بشرط أن يكون نظرًا في دليل صحيح.

---

(١) انظر المرجع السابق: ٢/ ٧٣.

(٢) انظر المرجع السابق: ٢/ ٧٤ ـ ٧٨.

الباب الثاني
الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول:

أدلة وجود الله تعالى.

الفصل الثاني:

أدلة توحيد الربوبية.

الفصل الثالث:

أدلة الكمال والتنزيه.

الفصل الرابع:

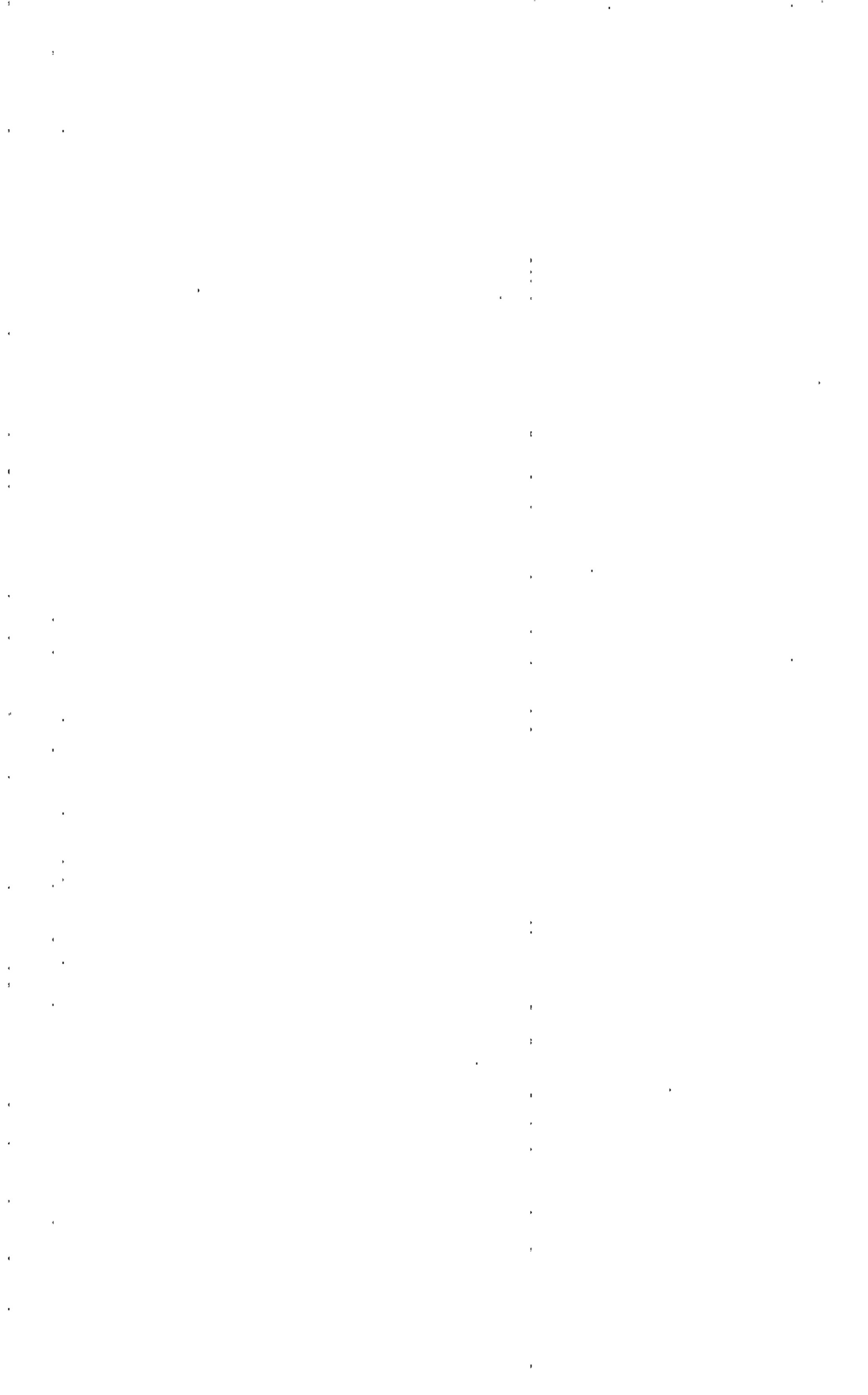
أدلة توحيد العبادة.

الفصل الخامس:

دلائل النبوة.

الفصل السادس:

أدلة البعث والجزاء.



الفصل الأول
أدلة وجود الله تعالى
المبحث الأول
الفطـــرة
المطلب الأول
إثبات وجود الله ـ تعالى ـ في القرآن بين الفطرة والنظر

لاخلاف بين السلف والخلف في أن الإقرار بوجود الله ـ تعالى ـ أصل سابق لكل أصل عقدي، وإنما الخلاف بينهم في طريق حصوله. ومذهب السلف أن معرفة الله ـ تعالى ـ فطرية ضرورية، لاتتوقف على نظر واستدلال، إلا عند فساد الفطرة بطارىء ما، فعندها تكون نظرية في حق من فسدت فطرته، لكن تُسلك في هذا النظر الطرقُ الشرعية دون البدعية، على نحو ما سيأتي إن شاء الله ـ تعالى ـ[1].

ومراد السلف بفطرية المعرفة بالخالق إنما هو المعرفة الإجمالية، أما التفصيلية فلا سبيل إليها سوى الوحي[2].

وخالفهم الخلف في هذا الأصل، فقالوا: إن معرفة الخالق نظرية. وأوجبوا بذلك النظر على عامة المكلفين، ورتبوا على ترك ذلك التكفير أو التفسيق على نحو ما سبق ذكره[3]. وهذا النظر الذي أوجبه الخلف على كل مكلف، وجعلوا معرفة الخالق مترتبة عليه: إنما هو نظر في

---

(١) انظر ص: ٢٠٩ ومابعدها.
(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية: ١/٢٤٨.
(٣) راجع ص: ١٨١.

أدلة مبتدعة، ليست مأخوذة من الكتاب والسنة، ولم يعرفها سلف الأمة.

والسلف في قولهم بفطرية معرفة الخالق لاينكرون الاستدلال على وجود الله ـ تعالى ـ بإطلاق، فهم يعلمون أكثر من غيرهم قدر ما في القرآن من ذلك، كما لم يغب عنهم مافي القرآن من ذكر منكري الخالق ـ جل وعلا ـ، كنمرود[1] وفرعون[2] والدهرية[3]، وإنما ينكرون ما يذهب إليه أهل الكلام، من جعل النظر طريقا لتحصيل أصل المعرفة بالخالق، في حق جميع الناس دون تفصيل.

ويعتبر السلف ماورد في القرآن الكريم من الأمر بالنظر في ملكوت السموات والأرض، وما خلق الله من شيء، من أعظم أسباب زيادة الإيمان واليقين، كماهو شأن الخليل ـ عليه السلام ـ إذ قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[4].

يقول الإمام أبو المظفر السمعاني ـ فيما نقله عنه السيوطي ـ: (وعلى أننا لاننكر النظر بقدر ماورد به الكتاب والسنّة، لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين، وثلج الصدر، وسكون القلب. . .)[5].

كما أن النظر في هذه الآيات فيه أعظم شفاء وأحسن دواء لمن

---

(١) هو ملك زمانه نمرود بن كوش بن كنعان بن حام بن نوح، معاصر لنبي الله إبراهيم ـ عليه السلام ـ، ادعى الربوبية وكذب بدعوة إبراهيم فأهلكه الله. انظر تاريخ الطبري: ١/١٧٢ ـ ١٧٤.

(٢) قيل اسمه الوليد بن مصعب بن معاوية! كان فرعون مصر في زمن نبي الله موسى ـ عليه السلام ـ، وهو ممن أدعى الربوبية كما أخبر القرآن، فأهلكه الله بالغرق. انظر تاريخ الطبري: ١/٢٣١، وتهذيب الأسماء واللغات للنووي: ٢/٤٩.

(٣) سبق التعريف بهذه الطائفة ص٧٥.

(٤) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٥) صون المنطق: ص١٧١.

فسدت فطرته، فوقع في إنكار الخالق -جل وعلا-، أو غير ذلك مما يخالف الفطر السليمة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطرة السليمة، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال، ويحتاج إليه في حال)[١].

وهذا النظر في حال فساد الفطرة قد يكون واجبًا، إذا لم يكن صلاحها إلا به[٢].

وعند تأمل الدلائل العقلية على وجود الله -تعالى-، الواردة في الكتاب والسنة، والمتمثلة في دلائل الأنفس والآفاق، نجد أنها سيقت أصلاً لتقرير قضيتين:

الأولى - إفراد الله -تعالى- بالعبادة.

والثانية - الإيمان بالبعث والجزاء.

ونجد أن إثبات وجود الله -تعالى- يأتي ضمنا في الدلائل المسوقه لتقرير هاتين القضيتين، ولاتكاد تجد آية متضمنة لإثبات وجود الله، إلا وتكون مسوقة أصلاً إما للدلالة على توحيد العبادة، أو على البعث والجزاء.

ويمكن أن يُستثنى من هذه القاعدة آيات معدودة، جاء فيها قصد الاستدلال على الربوبية جليًا، وهي قوله -تعالى-: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾[٣]، والآيات التي فيها ذكر مناظرتي إبراهيم وموسى -عليهما السلام-، مع النمرود وفرعون[٤].

وكذلك الشأن بالنسبة لدلائل توحيد الربوبية، فإن المتأمل لايكاد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٣/ ٣٠٤.

(٢) انظر المرجع السابق: ٨/ ٣٥٨.

(٣) سورة الطور: ٣٥.

(٤) انظر سورة البقرة: ٢٥٨ وسورة الشعراء: ٢٣ - ٢٨.

يقف على آية تقتصر على الدلالة عليه دون أن تتضمن الدلالة على توحيد العبادة، ولايمكن أن يُعد هذا إهمالاً أو قصوراً في الاستدلال على وجود الله ـ تعالى ـ، وذلك للأمور التالية:

أولاً ـ أن المستند الأكبر المعول عليه في هذه القضية هو المعرفة الفطرية، فكل إنسان يعرف من نفسه ضرورة أنه مخلوق مدبر، وإنما وقع الكفر وإنكار الصانع من بعض الناس لفساد فطرهم، إما باجتيال الشياطين، أو بفعل المربين، أو بغير ذلك من مفسدات الفطرة، التي ورد الشرع بالتحذير منها.

والملاحظ على غالب ماورد في القرآن من دلائل الربوبية، أنه جاء في صورة التنبيه والتذكير، وإثارة الفطر والعقول، وذلك أن معرفة الخالق والإقرار بربوبيته، بل وإرادته بالتأله ومحبته، كل ذلك كامن في أعماق الفطرة، وإنما كان دور الدلائل المبثوثة في ما خلق الله من شيء، وما ورد من التنبيه إليها في الآيات القرآنية، أن تستثير هذه الفطرة من مكامنها، وتزيلَ ما ران عليها، فحال بينها وبين مقتضاها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ: (ليس في الرسل من قال أول ما دعا قومه: إنكم مأمورون بطلب معرفة الخالق، فانظروا واستدلوا حتى تعرفوه، فلم يكلّفوا أولاً بنفس المعرفة، ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة، إذ كانت قلوبهم تعرفه وتقر به، وكل مولود يولد على الفطرة، لكن عرض للفطرة ماغيرها، والإنسان إذا ذُكّر ذكر ما في فطرته، ولهذا قال الله في خطابه لموسى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ﴾[1] مافي فطرته من العلم الذي به يعرف ربه، ويعرف إنعامه عليه، وإحسانه إليه، وافتقاره إليه، فذلك يدعوه إلى الإيمان)[2].

---

(١) سورة طه: ٤٤.

(٢) مجموع الفتاوى: ١٦/٢٣٨.

والذين بلغ بهم فساد الفطرة إلى حد إنكار الربوبية بالكلية إنما هم أفراد قلائل، وطوائف محدودة على مدى التاريخ[1]، وهم مع ذلك في حقيقة الأمر إنما يجحدون ماتقرّ به نفوسهم وتعرفه قلوبهم، فالاشتغال بنقض دعوى هؤلاء دون تجاوزها إلى تقرير توحيد العبادة، والنبوة والمعاد، ـ وهي العقائد التي بها نجاتهم وفلاحهم في الدنيا والآخرة ـ ضرب من مجارات السفهاء، ينزّه عنه كلام رب العالمين، ويُحمل ماورد في القرآن من ذلك على قلته ـ كمناظرتي فرعون ونمرود ـ على أنه من باب دفع الصائل، وإقامة الحجة، وإخماد الخصم المعاند، وإلقامه الحجر، لامن باب الدعوة إلى الإيمان المنجي في الآخرة؛ فإن ذلك لايكون إلا مع توحيد العبادة.

ثانيا ـ أنّ مافي القرآن من دلائل توحيد الألوهية والمعاد: فيها أعظم غنية في هذا الباب، وكونها مسوقة أصلاً للدلالة على التوحيد أو المعاد، أو غير ذلك، لايمنع من الاستدلال بها على هذا المطلب؛ فإنها تدل عليه من طريق التضمن، بشرط ألا يُتوقف بدلالتها عند هذا المطلب، ويهمل ماسيقت له أصلاً، من إثبات توحيد الإلهية والمعاد، كما وقع في ذلك المتكلمون[2].

---

(١) لاينتقض هذا بموجة الإلحاد الحديثة في الغرب، فلها ظروفها الخاصة، التي تؤكد أنها إنما كانت ثورة اجتماعية على ظلم الكنيسة واستغلالها الدين، لذلك لم تلبث هذه الموجة أن انحسرت، ولاسيما في المعسكر الشرقي، حيث كان الإلحاد إلحاد سلطة لايمثل الشعوب، بدليل عودة الجمهوريات السوفياتية إلى الانتساب للإسلام بعد انهيار الاتحاد.

(٢) من نقاط المفارقة الرئيسة بين منهج السلف، ومنهج المتكلمين في العقائد: إهمالهم التام لتوحيد العبادة، الذي هو قطب الرحى في دعوة الرسل، فلا يتعرض له المتكلمون في كتبهم، وينشغلون عنه بما يعرفه الناس فطرة، من وجود الله ـ تعالى ـ ووحدانيته.

ثالثًا ـ أنه ليس في إقرار الناس بوجود الله ـ تعالى ـ متمدّح، فإن إبليس يشاركهم في ذلك بأتم المعرفة، ولايترتب على ذلك إيمان في الدنيا ولانجاة في الآخرة، وإنما الإيمان والنجاة في التزام مقتضى هذا الإقرار الفطري، بتحقيق التوحيد والخلوص من الشرك، فكان المناسب الاشتغال بما يتعلق به الفلاح في الدنيا والآخرة، ويتضمن الأول، دون الاشتغال بما لامدحة فيه، ولانجاة تترتب عليه، مع كونه لايتضمن الثاني، ولايؤدي غرضه.

وباعتبار ماسبق، يتجلى لنا السبب في ندرة النصوص الشرعية المقتصرة في دلالتها على إثبات ربوبية الله ـ عز وجل ـ، أو إثبات وحدانيته، دون مجاوزة ذلك إلى تقرير توحيد العبادة والبعث والنبوة.

ولعل فيما قدمت مايبرر ذكر المعرفة الفطرية أهم وأول دليل شرعي على وجود الله ـ عز وجل ـ، ضمن بحث مقتصر على الأدلة العقلية دون السمعية، ومما يبرر ذلك أيضًا الاعتبارات التالية:

أولاً ـ أن دليل الفطرة وإن لم يكن عقليًا يأخذ صورة من صور الاستدلال العقلي المتنوعة، كالسبر والتقسيم، وقياس الأولى[1]، فليس هو أيضًا دليلا سمعيا تتوقف دلالته على ثبوت الرسالة.

ثانيًا ـ أن المعرفة الفطرية هي الأصل والأساس للأدلة العقلية، وذلك أن المعرفة الفطرية تتناول أمرين:

الأول ـ العلوم الأولية البدهية المغروزة في كل نفس، والتي لاتفتقر إلى استدلال، بل إليها مرجع كل استدلال، وهي محل اتفاق بين جميع العقلاء، مثل: أن النقيضين لايجتمعان ولايرتفعان، وأن الجزء أصغر من الكل، وأن الحادث لابد له من محدث، وما ماثل ذلك من العلوم التي لاتقبل التشكيك ولاتحتمل القدح، ولايوثق بشيء

---

(١) سبق التعريف بهذه المصطلحات ص: ١٢٥، ١٢٨.

إطلاقا إن أمكن إنكارها، أو القدح فيها[1].

الثاني ـ تلك القوة الكامنة في النفس، التي تقتضي معرفة الحق وإرادته وطلبه، وإيثاره على الباطل، فهي معلومة لدى كل إنسان سويّ الفطرة، ومن أعظم الحق الذي تعرفه وتطلبه وتريده: أن لها خالقا بارئا مصورًا، يستحق عليها المحبة والشكر على الإيجاد والإمداد[2].

فبهٰذين الأمرين تقوم قائمة الدليل العقلي، فموادّه مرجعها أخيرًا إلى هذه العلوم الفطرية التي خلقها الله في النفس البشرية، وعليها بناء العلوم والمعارف، كما أن تأثير الدليل العقلي في النفس مهما كانت قوته ووضوحه، وإخضاعه النفس لدلالته، إنما يحصل بما في النفس من فطرة على قبول الحق وإرادته وطلبه.

---

(١) انظر الفصل لابن حزم: ١/ ٤٠.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٨/ ٤٥٨.

المطلب الثاني

دلالة الفطرة على وجود الله ـ تعالى ـ

المراد بقولنا: إن معرفة الله فطرية: أن كل إنسان يولد على صفة تقتضي إقراره بأن له خالقا مدبرًا، وتستوجب معرفته إياه، وتألّهه له[1].

وهذه الصفة ذاتها هي القوة المغروزة في الإنسان، التي تقتضي اعتقاده للحق دون الباطل، وإرادته للنافع دون الضار، وإذا كان قد عُلم بالبراهين اليقينية القاطعة، أن وجود الخالق هو أعظم الحقائق، وأن معرفته والتألّه له أعظمُ المنافع، فإنه يتعين بذلك أن يكون في الفطرة مايقتضي معرفة الصانع والإيمان به[2].

وقد جاء التنبيه إلى هذه المعرفة في عدة مواضع من القرآن والسنة، أذكر فيما يلي أهمها:

١ ـ قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا

---

(١) اعتمدت هنا مادل عليه القرآن والسنة من أن المراد بالفطرة الإسلام، وأعرضت عن ذكر الخلاف أو الإشارة إليه؛ لأن الغرض هنا إنما هو بيان الناحية العقلية في دلالة الفطرة، ومن أراد التوسع فليراجع المجلد الثامن من درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، والباب الثلاثين من شفاء العليل لابن القيم.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٨/٤٥٨، وشفاء الغليل لابن القيم: ص٥٠٠.

﴿بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ۝١٧٣ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ۝١٧٤﴾[١].

وفي المراد بالأخذ والإشهاد قولان للمفسرين:

الأول ـ ماجاءت به السنة من أن الله ـ تعالى ـ مسح على ظهر آدم ـ عليه السلام ـ، فاستخرج منه ذريته، فأشهدهم على أنفسهم بربوبيته، فأقروا له بلسان المقال[٢]، وهذا قول جمهور المفسرين من أهل الأثر[٣].

الثاني ـ أن المراد بالأخذ والإشهاد خلقهم على الفطرة، المتضمنة الإقرارَ بالخالق، والشهادةَ له بالربوبية، فالإشهاد والإقرار على هذا القول حاصلان بلسان الحال، لابلسان المقال.

وقد ذكر الإمام ابن القيم عشرة وجوه في نظم الآية تدل على رجحان القول الثاني، أهمها أنه ـ تعالى ـ قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ﴾، ولم يقل: من آدم، ثم قال: ﴿مِن ظُهُورِهِمْ﴾ ولم يقل من ظهره، ثم قال: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ بالإفراد في قراءة بعض السبعة، و﴿ذرياتهم﴾ بالجمع في قراءة بعضهم الآخر[٤]، ولم يقل: ذريته، ثم قال: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾، والشاهد لابد أن يكون ذاكرًا لما شهد به[٥].

فإذا أخذنا بهذا القول للوجوه التي ذكرها ابن القيم، فإن معنى الآية يكون حينئذ: اذكر يا نبينا لبني آدم أخذنا لهم من أصلاب آبائهم، وخلقنا لهم على الفطرة مقرين بخالقهم، شاهدين على أنفسهم بأنه ربهم[٦].

---

(١) سورة الأعراف: ١٧٢ ـ ١٧٤.

(٢) انظر المسند: ١/ ٤٤، ٤٥، ٢٧٢، والموطأ: ٢/ ٨٩٨، ٨٩٩، وسنن أبي داود: (٤٧٠٣)، والترمذي: (٣٠٧٥) و(٣٠٧٨)، وغيرها من المواضع، وشرح الطحاوية بتحقيق التركي والأرناؤوط: ١/ ٣٠٣ ـ ٣٠٨.

(٣) انظر الروح لابن القيم: ص٢٢٨.

(٤) انظر السبعة لابن مجاهد: ص٢٩٨.

(٥) انظر كتابه الروح: ص٢٣٤، ٢٣٥.

(٦) انظر الروح لابن القيم: ص٢٣٠، ودرء تعارض العقل والنقل: ٨/ ٤٨٧.

٢ ـ ما جاء في جواب الرسل للكفار لما قالوا لهم: ﴿إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ۝٩ ۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[١].

وقد ذكر الحافظ ابن كثير أن قول الرسل ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ يحتمل أمرين:

الأول ـ أفي وجوده شك؟

والثاني ـ أفي تفرده باستحقاق العبادة دون غيره شك[٢]؟.

ورغم أن السياق القرآني يدل على الثاني ـ لأن الشك متوجه فيه لمضمون دعوة الرسل، ومعلوم أن مضمون دعوتهم توحيد العبادة ـ إلا أن اللفظ يتناول الشك في الله ـ تعالى ـ من كل وجه، بما في ذلك الشك في وجوده، والعبرة بعموم اللفظ كما هو معروف[٣].

فيكون الرسل قد احتجوا على الكفار بحجتين:

الأولى ـ الفطرة، فإن قولهم: ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ﴾: استفهام تقرير مفاده النفي[٤]، أي أن الله ـ تعالى ـ فوق الشك، وأن الشك في إلـٰهيته مما تنكره الفطر، وهذه الحجة داخلية، نابعة من نفس الإنسان.

والثانية ـ العقل، وذلك في قولهم: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، فإن هذا استدلال بالخلق على الخالق، وهذه الحجة خارجية، مأخوذة من دلالة الأثر على المؤثر.

٣ ـ قوله عز وجل: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا

---

(١) سورة إبراهيم: ٩، ١٠.

(٢) انظر تفسير القرآن العظيم: ٢/ ٥٧٧.

(٣) انظر الرسالة للشافعي: ص٥١ فقرة: ١٧٣ ومابعدها.

(٤) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦/ ٣٣٩.

يَعۡلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾[1]، وقد جاء نصب (فطرةَ) على الإغراء: بمعنى: الزموا فطرة الله، على أصح الأقوال[2]. كما جاء مثل ذلك في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ صِبۡغَةَ ٱللَّهِۖ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗۖ وَنَحۡنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴿١٣٨﴾﴾[3]، قال مجاهد: فطرة الله[4].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ﴾، إما أن يكون خبرًا بمعنى الطلب، فيكون المراد: لاتبدّلوا خلق الله، بإفساد الفطرة التي فطر الناس عليها، وإما أن يكون خبرًا على بابه، فيكون المعنى: لايقدرُ أحدٌ على تغيير خلق الله[5].

والاحتمال الأخير؛ إن أريد به أن الفطرة لاتتغير ولاتتبدل مطلقا، فإنه يردّه مارواه الشيخان عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ـ ﷺ ـ قال: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[6]، فهو صريح في تمكن المربي من إفساد الفطرة وتبديلها.

وإن أريد به أنه لايقدر أحد على تبديل سنة الله ـ تعالى ـ في خلق الناس جميعا على الفطرة، وأنه مامن مولود إلا ويولد عليها، لامبدل ولامغيرّ لهذه الفطرة من أصلها، وإن كان يطرأ عليها بعد ذلك مايفسدها ويغيرها، فهذا حق لاشك فيه.

---

(١) سورة الروم: ٣٠.
(٢) انظر حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: ٧/ ١٢١.
(٣) سورة البقرة: ١٣٨.
(٤) انظر تفسير البغوي: ١/ ١٢١.
(٥) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٣/ ٤٧٨، وتفسير البيضاوي: ٢/ ٢٢٠.
(٦) انظر صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يُصلى عليه...، (١/ ٤٥٦)، برقم (١٢٩٢)، وصحيح مسلم: ، كتاب القدر، باب كل مولود يولد على الفطرة...، (٤/ ١٦٢٤)، برقم (٢٦٥٨).

وقد يكون المراد بالتغيير المثبت في الحديث: الحيلولة دون أداء الفطرة لوظيفتها، وإظهارها لمقتضاها، لا أنها تنعدم فلا يبقى لها أثر بالكلية، فإن ذلك لو حصل لما ظهر مقتضى الفطرة وقت الشدائد، ولما بقي فيها حجية على من أُفسدت فطرته صغيرًا، وعلى هذا التفسير لتبديل الفطرة، فلا منافاة بين الحديث وبين الاحتمال الثاني لقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾.

٤ ـ ماورد من ذكر استيقاظ الفطرة عند الشدائد، وظهور أثرها، وبروز مقتضاها على النفوس، من اللجوء بالدعاء إلى الله ـ تعالى ـ، والتوجه إليه دون غيره بالاستغاثة، فهي تُقبل عليه إقبال العارف بمن يملك نجاته، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾[1]، ومافي معناها من الآيات[2] التي تنبه إلى عودة الناس عند الشدائد إلى مقتضى الفطرة التي فُطروا عليها، وهذا من أعظم الشواهد الحسية على وجود المعرفة الفطرية واستقرارها في النفس.

٥ ـ استفهامات التقرير بالربوبية، نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٣﴾ أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ

---

(١) سورة الزمر: ٨.

(٢) انظر مثلاً: الأنعام: ٤٠، ٤١، ويونس: ٢٢، والعنكبوت: ٦٥، والروم: ٣٣، ولقمان: ٣٢، وفصلت: ٥١.

ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾[١].

فهذه الآيات وماشابهها تتضمن تقريرًا للناس بأمر تعرفه فطرهم، وهو ماغرسه الله فيها من معرفته[٢].

٦ ـ وقد دلّت السنّة النبوية على ما دل عليه القرآن، ففي الصحيحين عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «مامن مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء». ثم يقول أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾. الآية[٣].

وروى مسلم بسنده عن عياض بن حمار أن رسول الله ﷺ قال ـ فيما يرويه عن ربه أنه قال ـ: «وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي مالم أنزل به سلطانًا»[٤].

فإن قيل: ألا يلزم من استقرار معرفة الله ـ تعالى ـ في الفطرة عدم وقوع إنكار الخالق؟ والحاصل أنه واقع بالفعل، فكيف اجتمع إنكاره مع كونه معروفا بالفطرة؟

كما قد يقال أيضًا: إذا كانت معرفة الخالق والإقرار به ثابتًا في كل الفطر، فكيف ينكر ذلك كثير من النظار، والأصوليين، المشتغلين

---

(١) سورة النمل: ٦٠ ـ ٦٤، وانظر في مثل معنى تلك الآيات: يونس: ٣١، ٣٢، والعنكبوت: ٦١، ٦٣، ولقمان: ٢٥، والزخرف: ٨٧.

(٢) انظر دلائل التوحيد للقاسمي: ص٢٥، ٢٦.

(٣) سبق تخريجه قبل صفحتين.

(٤) الصحيح، كتاب الجنة...، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، (٤/١٧٤١)، حديث رقم: (٢٨٦٥).

بإقامة الأدلة العقلية على المطالب الإلـهية؟

والواقع أن الاعتراض بمثل هذا نابع عن فهم قاصر لمعنى كون الإنسان مفطوراً على الإسلام، ومخلوقا على الحنيفية، إذ ليس المراد بهذا ماتوهمه هذا المعترض، من أن الإنسان حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويطلبه فعلاً[1]، فإن الله ـ تعالى ـ يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾[2]، وإنما المراد: أن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام، بمعنى أن نفس الفطرة تستلزم الإقرار بالخالق ومحبته والإخلاص له، وذلك يحصل شيئًا بعد شيء بحسب كمال الفطرة، إذا سلمت من المعارض[3].

فمن أنكر الصانع إنما أنكره لفساد فطرته بطارىء ما، حال بينها وبين مقتضاها، فجاء التصريح في القرآن بأن الكفار في قرارة أنفسهم يعرفون الحق، وإن لم يذعنوا له، كما قال ـ تعالى ـ في شأن فرعون: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَـٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[4]، وقال في أهل النار: ﴿بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا۟ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ﴾[5] وقال عن كفار قريش: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَـٰكِنَّ ٱلظَّـٰلِمِينَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾﴾[6].

بل إن نفس كلمة «كفر» مأخوذة من الستر والتغطية، وهذا أصل

---

(١) لايتعارض هذا مع ماسبق تقريره ص١٩٨، من أن الفطرة تقتضي معرفة الحق وطلبه، إذ المقصود هنالك وجود القوة المقتضية لذلك، والمنفي هنا وقوع ذلك على التمام.

(٢) سورة النحل: ٧٨.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٨/ ٣٨٣، ٣٨٤ وشفاء العليل لابن القيم: ص٤٧٩.

(٤) سورة الإسراء: ١٠٢.

(٥) سورة الأنعام: ٢٨.

(٦) سورة الأنعام: ٣٣.

معناها في اللغة[1]، وأطلقت على الكافر؛ لأنه يستر ويغطي مقتضيات فطرته بحُجُب الشبهات والشهوات، فإذا زالت هذه الحجب بالحجج والبينات ظهرت مقتضيات الفطرة، كما حصل لسحرة فرعون، حيث قالوا: ﴿لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا﴾[2]، فكان أسلوب القرآن في الاستدلال بالخلق على الخالق كثيرًا مايأتي في صورة التذكير، لافي صورة إنشاء معرفة جديدة لم تكن مغروزة في النفس، وهذا هو شأن المعارف الأولية.

أما إنكار بعض النظار، أو كثير منهم لدلالة الفطرة، فإن أول من عُرف به في الإسلام هم أهل الكلام، الذي اتفق السلف على ذمه وتضليل أهله، ومع ذلك فإن إنكارهم لها لايعني أبدًا انتفاءها لديهم؛ فإن الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات مالا يعلم أنه قائم بنفسه، وقيام الصفة بالنفس غيرُ شعور صاحبها بأنها قامت به، كما أن وجود الشيء في الإنسان غير علم الإنسان به، ومثال ذلك: صفات بدنه؛ فإن منها مالا يراه مطلقا، ومنها مالا يراه إلا إذا تعمد، ومنها مالا يراه لمانع في بصره، فكذلك صفات نفسه[3].

ويذكر شيخ الإسلام أنّ مما يبين ذلك أن الأفعال الاختيارية لاتُتصوّر إلا بإرادة تقوم بالفاعل، ويمتنع أن يفعلها وهو غير ناوٍ لها مريد، كالصلاة والصيام والحج والوضوء، ومع ذلك نجد كثيرًا من العلماء، فضلاً عن العامة، يستدعون النية بألفاظ يتكلفونها، ويشكون في وجودها مرة بعد مرة، حتى يخرجوا إلى ضرب من الوسوسة يشبه الجنون، وكذلك حب الله ـ تعالى ـ في قلب كل مؤمن، لايندفع ذلك

---

(١) انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ٥/ ١٩١.

(٢) سورة طه: ٧٢.

(٣) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦/ ٣٤٠، ٣٤١.

حتى يزول الإيمان بالكلية، ومع هذا فكثير من أهل الكلام أنكروا محبة الله، وقالوا: يمتنع أن يكون مُحِبا، أو محبوبا[1]، وجعلوا هذا من أصول الدين، فكذلك الشأن في المعرفة: هي موجودة في قلوب هؤلاء، ولكن أنكروها، وقالوا: لاتحصل إلا بالنظر، كما قالوا في المحبة، ثم قد يكون ذلك الإنكار سببا لامتناع معرفة ذلك في نفوسهم؛ فإن الفطرة قد تفسد وتزول، كما أنها قد تكون موجودة ولاترى[2].

وقد اعتذر بعض العلماء عن المتكلمين في موقفهم هذا من الفطرة؛ بأنهم إنما سلكوا طريق النظر مبالغة في تقرير الربوبية، وقطعًا لأطماع الملاحدة[3].

وظاهرٌ أن هذا الاعتذار إنما هو في حق من أقر منهم بكفاية المعرفة الفطرية، أما من أنكر كفايتها فلا يصلح هذا الاعتذار له.

والمتكلمون مع تعويلهم التام على النظر العقلي في إثبات الربوبية لم يستطيعوا تجاهل شهادة الفطرة بها كلية، فتجد في كلام بعض أئمتهم من الاعتراف بها وتقرير حجيتها ما يخالف موقفهم العام منها.

فهذا الراغب الأصفهاني يقول: (معرفة الله ـ تعالى ـ العامية ـ أي الإجمالية ـ مركوزة في النفس، وهي معرفة كل أحد أنه مفعول، وأن له فاعلاً فعله، ونقله من الأحوال المختلفة)[4].

وهذا الشهرستاني يصرح بشهادة الفطرة على وجود الله ـ تعالى ـ،

---

(١) هذا لازم مذهبهم في تأويل المحبة بالإرادة، ولم أقف على تصريح لأحد منهم بهذا الامتناع، انظر الكشاف للزمخشري: ١/٣٤٥، ٣٤٦ وشرح الأسماء والصفات للرازي: ٣٦٣، ٣٦٤.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦/٣٤١ ـ ٣٤٤.

(٣) ذكر هذا القاسمي عن القزويني كما في دلائل التوحيد: ص٢٥، ولم أعرف مَنْ القزويني هذا ولاكتابه الذي ينقل عنه القاسمي.

(٤) الذريعة إلى مكارم الشريعة: ص١٩٩.

ويفضل دلالتها على دلالة الحدوث والإمكان، فيقول: (ماشهد به الحدوث، أو دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات، دون ماشهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات، فيُرغب إليه ولايرغب عنه، ويُفزع إليه في الشدايد والمهمات؛ فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب، والحادث إلى المحدث)[1].

وهذا الفخر الرازي ـ أكثر المتكلمين إغراقًا في المعقولات ـ يذكر في تفسيره عند قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ وجوه دلالة الفطرة على وجود الله ـ تعالى ـ، فيذكر لطمة الصبي، وما قال بعض العقلاء؛ من أنها تدل على وجود الصانع؛ لأن الصبي يصيح سائلاً عمن ضربه، فدل على أنه مفطور على أن كل حادث لابد له من محدث، فإذا شهدت الفطرة بهذا فشهادتها بافتقار جميع الحوادث إلى الفاعل أولى.

ثم ذكر دلالة هذه اللطمة على التكليف ووجوب الجزاء ووجود الرسول.

وذكر ـ ثانيا ـ شهادة الفطرة باستحالة حدوث دار منقوشة متقنة البناء محكمة التركيب، إلا بوجود نقاش عالم، وبانٍ حكيم، فمن باب أولى أن تشهد الفطرة بافتقار العالم إلى الفاعل المختار الحكيم، ثم ذكر ظهور مقتضى الفطرة عند الشدائد، وغير ذلك مما جعله وجوها لشهادة الفطرة بوجود الله ـ تعالى ـ[2].

بل وهذا الفيلسوف ابن رشد[3] يقول بعد أن قرر دليلي الاختراع

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام: ص١٢٥.

(٢) انظر مفاتيح الغيب: ١٩/ ٩١ ـ ٩٣.

(٣) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، له إمامة في الفقه والخلاف، اعتنى بتلخيص كتب أرسطو عناية تامة. توفي سنة ٥٩٥هـ. انظر عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٣/ ١٢٢ ـ ١٢٦، وعن عقيدته انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٦/ ٢٣٧ـ ٢٤٥.

والعناية من القرآن على وجود الله ـ تعالى ـ: (فهذه الطريق هي الصراط المستقيم، التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم عليه بما جعل في فطرتهم من إدراك هذا المعنى، وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ .)[1].

وقد نقل القاسمي عن القزويني أنه أقر بالمعرفة الفطرية، وأن أهل الكلام يعلمون أن شهادة الفطرة أقرب إلى الخلق، وأسرع تعقلاً من دلالة الإمكان والحدوث[2].

---

(١) مناهج الأدلة: ص٦٢.

(٢) انظر دلائل التوحيد: ص٢٤، ٢٥.

المبحث الثاني

دلالة المخلوقات على الخالق

تمهيد

دلالة كل شيء على الله ـ تعالى ـ

لقد جاءت الأدلة العقلية الشرعية على إثبات الربوبية مناسبة في كثرتها لمكانة هذا الأصل من الاعتقاد.

وإذا كان من رحمة الله ـ تعالى ـ وحكمته أن ييسر للناس طرق العلم وأنواع الأدلة بقدر حاجتهم إليها[1]، فليس أمرٌ الناس أحوج إليه من معرفتهم بربهم ـ عز وجل ـ، فكانت السبل الشرعية المبذولة للدلالة على هذا الأصل العظيم فوق الحصر، وغاية مايوجد في كلام من تكلم في أدلته إنما هو ذكر لأجناسها وأنواعها، أو أهمها وأشهرها، أو ذكر لوجوه الدلالة التي تنتظم أفرادًا كثيرة منها، وربما يُذكر وجه منها على أنه دليل واحد، وهو في الحقيقة جنس تحته أدلة لاتُحد، كما قال ابن رشد في دلالة الاختراع: (وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات)[2].

ويمكننا أن نقول ابتداءً: إن كل شيء يدل على وجود الله ـ تعالى ـ؛ إذ مامن شيء إلا وهو أثر من آثار قدرته ـ سبحانه ـ، وماثمّ إلا خالق ومخلوق، والمخلوق يدل على خالقه فطرةً وبداهةً، إذ مامن أثر إلا

---

(١) انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٢٥٤، ٢٥٥، وشرح الطحاوية لابن أبي العز: ص٨٦ بتخريج الألباني.

(٢) مناهج الأدلة: ص٦١.

وله مؤثر، كما اشتهر في قول الأعرابي الذي سئل: كيف عرفت ربك؟ فقال ـ بفطرته السليمة ـ: البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وجبال وبحار وأنهار، أفلا تدل على السميع البصير؟[1].

وقد نبه القرآن العزيز إلى دلالة كل شيء على الله ـ تعالى ـ، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2]، ووجه الدلالة هنا كامن في لفظ الربوبية، فإنه يتضمن السيادة والملك والتدبير[3]، والخلقُ من لوازم ذلك، إذ لايكون مالكًا للعالمين ومدبرًا لهم إلا خالقهم، وذلك مضمون قوله ـ تعالى ـ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[4]، وفي هذا المعنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[5] وفيه التصريح بالخلق، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾[6]، وفيه التصريح بالملك، وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٥٤)﴾[7]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ

---

(١) انظر ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير: ص٨٣.
(٢) سورة الأنعام: ١٦٤.
(٣) انظر القرطين لابن مطرف: ٣ ومفردات الراغب: ١٨٤، وقد ورد النهي عن إطلاق الربوبية على المخلوق عند إضافته إلى المكلفين من الخلق، كقول: اسق ربك، أطعم ربك، بخلاف إضافته إلى غير المكلفين، فإنه يجوز إطلاقها على المخلوق، كقولهم: رب الثوب، ورب الدار، لعدم وقوع عبادة غير الله في هذه الحال، انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٩/٣٤٢.
(٤) سورة الفاتحة وغيرها خمسة مواضع، انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن: ص٢١٧.
(٥) سورة الزمر: ٦٢.
(٦) سورة النمل: ٩١.
(٧) سورة الأعراف: ٥٤.

﴿إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ إِذۡنِهِۦۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُوهُۚ﴾[1]، وهنا صرح بالتدبير والخلق.

والمقصود: أن كل ماذُكر في القرآن من إضافة الربوبية أو شيء من معانيها إلى المخلوقات ـ جميعها أو بعضها، سواء عبّر عنها بلفظ «العالمين» أو مافي معناه ـ، كل ذلك يتضمن إشارة إلى دلالة هذه المربوبات على ربّها، وشهادة هذه الآثار بوجود مؤثرها، فدل ذلك على أن القرآن لاتكاد تخلو سورة من سوره، بل ربما آية من آياته، إلا وفيها إشارة إلى دليل وجود الله ـ تبارك وتعالى ـ، وبذلك يتقرر ماذكرنا، من أن أدلة وجود الله ـ عز وجل ـ تفوق العدّ والحصر، ويتأكد قول أبي العتاهية:

وفـي كـل شـيء لـه آيـة تـدل علـى أنـه واحـد[2]

ويتبين صحة ماقيل: إن لله طرائق، بعدد أنفاس الخلائق[3].

وعلى هذا النحو من الاستدلال بآثار الربوبية في العوالم على الرب ـ جل وعلا ـ، جرى استدلال الأنبياء ـ عليهم السلام ـ، أمام من جحد الربوبية، كما كان لإبراهيم مع النمرود، فيما أخبر الله ـ تعالى ـ عنه بقوله: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾[4]، وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾[5] أي أن الدليل على وجوده: حدوث هذه الأشياء بعد عدمها، وعدمها بعد وجودها، وهذا دليل

---

(1) سورة يونس: ٣.
(2) انظر ديوانه: ص١٢٢، ونسبه ابن كثير في تفسيره إلى ابن المعتز، انظر: ٢٦/١.
(3) انظر دلائل التوحيد للقاسمي: ص٢٢.
(4) سورة البقرة: ٢٥٨.
(5) سورة البقرة: ٢٥٨.

ضروري، لذلك لما كابر النمرود، وزعم أنه يحيي ويميت، لم يسلّم له إبراهيم ـ عليه السلام ـ، ولم ينتقل إلى حجة أخرى، بل طرد الحجة نفسها[1]، حتى أظهر مكابرة خصمه، فكأنه قال له: إن كنت صادقا في زعمك أنك تحي وتميت، فالذي يحي ويميت هو الذي يأتي بالشمس من المشرق، فأت بها من المغرب لتثبت دعواك. ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾[2].

وهذا كليم الله موسى ـ عليه السلام ـ، لما قال له فرعون: ﴿فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ۝٤٩ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾[3] أي: أنه قد ثبت خلق وهداية للخلائق، ولابد لها من خالق وهاد، وذلك الخالق والهادي هو الرب، لا رب غيره[4].

وهذا الجواب ـ كما يقول البيضاوي ـ: (في غاية البلاغة، لاختصاره وإعرابه عن الموجودات بأسرها على مراتبها، ودلالته على أن الغني القادر بالذات، المنعم على الإطلاق هو الله ـ تعالى ـ، وأن جميع ماعداه مفتقر إليه منعم عليه في حد ذاته وصفاته وأفعاله)[5].

وفي المراد يقول موسى عن الله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ يقول صاحب أضواء البيان: (فيه للعلماء أوجه لايكذب بعضها بعضا، وكلها حق، ولامانع من شمول الآية لجميعها)، ثم ذكرها،

---

(١) انظر الصواعق المرسلة: ٢/ ٤٩٠، ٤٩١، وعمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير لأحمد شاكر: ٢/ ١٦٨، وقد غلّط ابن القيم من قال إن إبراهيم ـ عليه السلام ـ انتقل إلى حجة أخرى، وممن قال بهذا: الغزالي في القسطاس المستقيم، انظر مجموعة القصور العوالي: ١/ ١٣.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٨.

(٣) سورة طه: ٤٩، ٥٠.

(٤) الوسيط في تفسير القرآن المجيد للواحدي: ٣/ ٢٠٩.

(٥) تفسير البيضاوي: ٢/ ٤٩.

وهي باختصار:

- أنه -تعالى- أعطى كل شيء نظير خلقه في الصورة والهيئة أزواجا لهم، ثم هداهم لطريق المنكح...

- أنه -تعالى- أعطى كل شيء صلاحه ثم هداه إلى مايصلحه.

- أنه -تعالى- أعطى كل شيء صورته المناسبة له، فلم يجعل الإنسان في صورة بهيمة...

- أنه -تعالى- أعطى كل شيء صورته وشكله الذي يطابق المنفعة المنوطة به...

- أنه -تعالى- أعطى الخلائق كل شيء يحتاجون إليه، ثم هداهم إلى طريق استعماله[1].

وقد جاء استدلال موسى على الربوبية بدلالة المخلوقات مؤكَّدًا مرةً بعد مرة، لمافي هذه الدلالة من ضرورة عقلية، كما في قوله -تعالى-: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾[2]، فكان جواب موسى -عليه السلام- على إنكار فرعون للخالق -جل وعلا- بأنه أعرف من أن ينكر[3]، وأظهر من أن يشك فيه، فإن العلم به مستقر في الفطر، مغروز في القلوب، كما أن افتقار

---

(١) انظر أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي: ٤/٤٥٢، ٤٥٣.

(٢) سورة الشعراء: ٢٣-٢٨.

(٣) قول فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ سؤال إنكار، لاسؤال استعلام عن الماهية؛ لأن فرعون لم يكن مقرًا بالصانع البتة، والسؤال عن الماهية إنما يكون بعد الاعتراف بالوجود، انظر منهاج السنة لابن تيمية: ٢/٢٧١، ودرء التعارض له: ١٠/٢٧٢، ٢٧٣، وشرح الطحاوية: ١/٢٦.

السمٰوات والأرض ومابينهما، والمشرق والمغرب، وسائر الموجودات، إلى الصانع، واستقرار ذلك في فطر الناس، أمر لايمكن إنكاره إلا عنادًا، وقد ذكر موسى في حجته السمٰوات والأرض والليل والنهار والأولين والآخرين، فذكر الأعلى والأسفل، والميامن والمياسر، والمتقدم والمتأخر، وهذه هي الجهات الست للإنسان، وذكر التقدم والتأخر بالزمان بعد ذكر التقدم والتأخر بالمكان، وذكر خلق الإنسان بعد أن ذكر الخلق العام، وفي ذلك كله إمعان في التنبيه على دلالة كل شيء على الخالق ـ جلّ وعلا ـ، ولم يقل موسى في احتجاجه: إن كنتم موقنين بكذا وكذا، بل أطلق، فكأنه أراد أن يقول لهم: أي يقين كان لكم بشيء من الأشياء فأول اليقين: اليقين برب العالمين، وكذلك لما رماه فرعون بالجنون أجابهم موسى بأنكم أولى بهذا الوصف؛ فإن العقل مستلزم لعلوم ضرورية يقينية، وأعظمها في الفطرة الإقرار بالخالق، فلما ذكر موسى أولاً أن من أيقن بشيء فهو موقن بالله، ـ واليقين بشيء هو من لوازم العقل ـ، بين ثانيا أن الإقرار به ـ تعالى ـ هو أيضا من لوازم العقل[1].

والمقصود بالتنبيه إلى أن منهج الأنبياء في الاستدلال على الربوبية هو استشهاد هذا الكون بأجمعه، واستنطاق الفطرة بما تعرفه وتقرّ به، من حاجة الخلق إلى خالق، وافتقار البرية إلى بارىء.

يقول أبو سليمان الخطابي ـ فيما نقله عنه الإمام ابن تيمية ـ: (إنك إذا تأملت هيئة هذا العالم ببصرك، واعتبرتها بفكرك، وجدته كالبيت المبني، المعد فيه مايحتاج إليه ساكنه من آلة وعتاد، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة[2]

---

(١) لخصت تقرير هذه الآيات من كلام ابن تيمية في درء التعارض: ١٠/ ٢٧٤، ٢٧٥، ومن مجموع الفتاوى: ١٦/ ٣٣٥، ٣٣٦.

(٢) أي مضمومة بعضها إلى بعض. انظر غريب الحديث للخطابي: ٢/ ٣٨، ٣/ ٨٩.

كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وضروب النبات مهيئة للمطاعم والملابس والمشارب، وصنوف الحيوان مسخرة للمراكب، مستعملة في المرافق، والإنسان كالمملّك البيت، المخوّل فيه، وفي هذا كله دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام، وأن له صانعا حكيما، تام القدرة، بالغ الحكمة)[1].

فالعالم كلّه إذًا شاهد ودليل على وجود الله ـ تعالى ـ؛ لذلك سمي عالَمًا، يقول ابن تيمية: (العالَم بالفتح مثل الخاتَم: مايعلم به، كما أن الخاتم مايختم به، . . . ويسمّى كل صنف من المخلوقات عالَما؛ لأنه عَلم وبرهان على الخالق ـ تعالى ـ)[2].

وهذه الدلالة مستندة إلى حقيقة فطرية بدهية تقدمت الإشارة إليها[3]، ألا وهي افتقار الأثر إلى مؤثر، واستحالة وجوده بدونه، وإلى هذه القضية الأولية مردّ الأنواع والوجوه التي تتصرف إليها هذه الدلالة، دلالة المخلوق على الخالق، والذي يحدد وجه الدلالة هو طبيعة الأثر في المخلوق، الناتجة عن صفة قائمة بالخالق ـ جل وعلا ـ، فمثلاً وجود المخلوق من أصله بعد عدمه هو أثر دال على خالقه القدير البديع، الذي اخترعه من العدم، على غير مثال سابق، وإذا اعتبرت مافي هذا المخلوق من أثر الإتقان والتسوية، دلك ذلك على وجود خالقه العليم الحكيم، الذي أتقنه وسوّاه، وهكذا إذا نظرت إليه من جهة مافيه من العناية والموافقة لغيره من المخلوقات، أو من جهة مافيه من التدبير والتسخير، أو غير ذلك من الآثار القائمة بهذا المخلوق أو ذاك،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ١/ ١٨٠. وانظر فصل (حقيقة الكون) من كتاب مقومات التصور الإسلامي، لسيد قطب.

(٢) النبوات: ص٢٦٨، وانظر أصول الدين للبغدادي: ص٣٤.

(٣) انظر فيما سبق ص: ١١٦.

الشاهدة بوجود خالقه.

وعلى هذا النحو تتنوع وجوه الدلالة في المخلوقات على الخالق -جل وعلا-، وقد تجتمع هذه الوجوه أو كثير منها في مخلوق واحد، فيكون آية لوجود الله -تعالى- من نواح مختلفة.

كما قد يقتصر بعض المخلوقات على وجوه محدودة، فدلالة حصاةٍ ملقاة في الفلاة ليست كدلالة خلق الإنسان، وهكذا خلق الإنسان ليس كخلق السموات والأرض، كما وللناظر والمستدل دور في هذا لايخفى[1].

وفيما يلي سوف أذكر -إن شاء الله تعالى- ماوقفت عليه من أهم مظاهر الدلالة في المخلوقات -من حيث الجملة- على خالقها، مراعيا عدم التكرار ما أمكن، فإن بين هذه المظاهر تلازما وتداخلا قد يتعسر معه تمييز بعضها عن بعض.

ثم أتبع ذلك بذكر صور هذا الدليل من القرآن ملخصةً في جنسين يشتملان المخلوقات كلها:

الأول - خلق الإنسان.

الثاني - خلق السموات والأرض ومابث الله فيهما من دابة.

مستأنسًا في هذا التقسيم بقوله -تعالى-: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾[2] وقوله -تعالى-: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٍ ﴾[3].

---

(١) انظر آيات الله في الآفاق، أو طريقة القرآن في العقائد لمحمد أحمد العدوي: ص١.

(٢) سورة فصلت: ٥٣.

(٣) سورة الشورى: ٢٩.

المطلب الأول
مظاهر دلالة المخلوقات على الخالق

سأبين بحول الله ـ تعالى ـ في هذا المطلب مظاهر دلالة المخلوقات على الخالق من خلال خمس دلالات:

أولاً ـ دلالة الخلق والاختراع

يراد بهذه الدلالة: ماظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودة[1]، أي: إيجادها بعد العدم.

ولعل هذه الدلالة أقرب الوجوه وأظهرها، فإن وجود الموجودات بعد العدم، وحدوثها بعد أن لم تكن، يدل بداهة على وجود من أوجدها وأحدثها، ومامن شك أن هذه الدلالة قائمة على العلم بحدوث هذه المخلوقات، وعدم قدمها وأزليتها، بيد أن العلم بهذا حاصل بالضرورة، من طريقي الحس والخبر الصادق.

يقول ابن تيمية: (نفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لايحتاج إلى دليل، وإنما يعلم بالدليل مالم يعلم بالحس وبالضرورة، والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري، لايحتاج إلى دليل، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة: إما بإخبارٍ يفيد العلم الضروري، أو غير ذلك من العلوم الضرورية)[2].

---

(١) انظر مناهج الأدلة لابن رشد: ص٦٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٧/٢١٩.

وليس شرطا أن يقف كل أحد على حدوث كل شيء حتى يصدق بذلك، بل إن ذلك غير ممكن، كما يفهم من قوله ـ تعالى ـ: ﴿ ۞ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾[1].

أما ما ابتدعه المتكلمون من الاشتغال بإثبات هذه الحقيقة الضرورية، واختراع دليل الجواهر والأعراض للتدليل عليها، فمفارقة واضحة للمنهج الشرعي القرآني، واستدلال عقيم بالغامض الخفي المشكوك فيه، بل المقطوع ببطلانه، على الواضح الجلي، الذي هو حق لايخالجه شك، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ الحديث عن مفارقة الطريقة الكلامية لطريقة القرآن في الاستدلال بحدوث المخلوقات، عند الكلام على خلق الإنسان[2].

ولقد أحسن ابن رشد حين ردّ العلم بهذه القضية والتي قبلها ـ أعني حاجة الحادث إلى محدث، والمخترَع إلى مخترِع ـ إلى الفطرة، حيث يقول: (وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات، ووجود السمٰوات، وهذه الطريقة تُبنى على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس، أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات... فإنا نرى أجسامًا جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعا أن هٰهنا موجدًا للحياة ومنعما لها، وهو الله ـ تبارك وتعالى ـ، وأما السمٰوات فنعلم من قبل حركاتها التي لاتفتر أنها مأمورة بالعناية بما هٰهنا، ومسخرة لنا، والمسخر مأمور مخترع من قبل غيره ضرورة.

وأما الأصل الثاني: فهو أن كل مخترَع فله مخترِع، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترِعًا له)[3].

---

(١) سورة الكهف: ٥١.

(٢) ص٢٥٩ ومابعدها.

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة: ص٦١.

وسبب تفريق ابن رشد بين الحيوان والنبات وبين السموات في طريق إدراك حدوثها أنا نعلم حدوث الأولين بالحس والمشاهدة، أما حدوث السموات والأرضين والكواكب والشمس والقمر وغيرها مما لم نشاهد حدوثه فإنما نقف على حدوثها من طرق أخرى غير الحس والمشاهدة، نحو ماذكره من التسخير والعناية، ونحو مانراها عليه من النظام والإتقان والإحكام والتقدير والتدبير، وغير ذلك من ملزومات الحدوث، فهذه كلها مسالك للعلم الضروري بحدوثها، غير طريق المشاهدة والحس.

وقد جاء التنبيه على دلالة الخلق في القرآن في عدة مواضع، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ۝٣٥ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ۝٣٦﴾[1] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ۝٦٧﴾[2] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ۝٩﴾[3]، فدلت هذه الآيات على حاجة المخلوق إلى خالق ضرورة، ودلت أيضًا على بطلان قول المتكلمين: إن الله ـ تعالى ـ عندما يخلق شيئًا من شيء، فإنما يتم ذلك بتغيير الصفات والأعراض، مع بقاء الجواهر على حالها، وأنكروا أن تكون نفس الأعيان القائمة بنفسها انقلبت حقيقتها فاستحالت ذاتها[4].

وكذلك سائر الآيات التي تذكر الخلق، وتتحدث عن حدوث الذوات وصفاتها، فكلها تشير إلى هذه الدلالة، مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ

---

(١) سورة الطور: ٣٥، ٣٦.

(٢) سورة مريم: ٦٧.

(٣) سورة مريم: ٩.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٢٢٠ ومابعدها، و٥/١٩٦، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ نقد هذا القول في ص: ٢٦٠.

﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ ﴿٤٣﴾ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴿٤٤﴾ وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤٥﴾﴾(١).

وقد نبه ابن رشد إلى أن من أراد معرفة الله ـ تعالى ـ حق المعرفة من طريق دليل الاختراع، فعليه أن يتعرف على جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع(٢).

وينبغي التنبهُ هنا إلى أن التعرف على جواهر الأشياء وخواصها إنما هو شرط في معرفة الله ـ تعالى ـ حق المعرفة من طريق دليل الاختراع فحسب كما ذكر ابن رشد، وقد أحسن بذكر هذا القيد، فإن من الخطأ الإطلاق والتعميم في هذا المقام؛ لأنا نعلم أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وأكثر أتباعهم من الأولياء والصالحين هم أعرف الخلق بالله قطعًا، ولم تتوقف معرفتهم به على معرفة جواهر الأشياء، والوقوف على حقيقة الاختراع فيها، فلديهم إلى معرفة الله ماهو أعظم من هذا الطريق، ألا وهو الوحي بالنسبة للأنبياء، والإيمان بالنسبة لأتباعهم(٣).

وقد يعبر عن دلالة الخلق هذه أو الاختراع ـ كما يسميها ابن رشد ـ بعبارات أخرى، كالعجز والنقص والافتقار(٤)، وكالحدوث

---

(١) سورة النور: ٤٣ ـ ٤٥.

(٢) انظر مناهج الأدلة: ص٦١.

(٣) انظر مجموع الفتاوى: ٢/ ١ ومابعدها فهو مهم جدًا.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣/ ٢٦٥، ومجموع الفتاوى له: ٢/ ٩ ـ ١٢، والرد على المنطقيين له: ص٣٤٥.

والإمكان في الذوات والصفات[1]، وذلك أنا إذا شاهدنا وجود بعض الموجودات بعد عدمها، وعدمها بعد وجودها ـ كالحيوانات والنباتات والمعادن والسحاب والمطر والرعد والبرق، وكما نشاهد من حركات الكواكب، وتعاقب الليل والنهار، وحدوثهما بعد بعضهما ـ فإنا بذلك نعلم يقينا بحدوثها وافتقارها إلى محدث، ولايكون هو محدثا، كما نعلم ضرورة إمكانها وحاجتها إلى واجب بنفسه، وكل ماكان محدثا ممكنا فهو مربوب مصنوع فقير، لابد له من رب خالق غني[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (كل واحد من الحدوث والإمكان دليل على الافتقار إلى الصانع، وإن كانا متلازمين. . . وكون الممكن والمحدث مفتقرا إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته، لايحتاج أن يعلل بعلة جعلته مفتقرا، بل الفقر لازم لذاته، فكل ماسوى الله فقير إليه دائما، لايستغني عنه طرفة عين، وهذا من معاني اسم الصمد، فالصمد: الذي يحتاج إليه كل شيء، وهو مستغن عن كل شيء، وكما أن غنى الرب ثبت له لنفسه لا لعلة جعلته غنيا، فكذلك فقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها، لا لعلة جعلتها مفتقرة إليه)[3].

وقد يُساق دليل الخلق والاختراع هذا في هيئة تقرير الافتقار إلى مسبب الأسباب في وجود الموجودات، كما هو تعبير ابن خلدون[4] حيث يقول: (اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من

---

(١) انظر شرح الأصفهانية: ص١٦، والممكن هو ماكان قابلاً للوجود والعدم، والحادث ماكان مسبوقا بعدم، انظر الأربعين لرازي: ١/ ١٠١.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣/ ٢٦٥، ٢٦٦.

(٣) الرد على المنطقيين: ص٣٤٦.

(٤) هو عبدالرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن خلدون، اشتهر بمقدمة تاريخه، التي أسس فيها قواعد علم الاجتماع، توفي سنة ٨٠٨. انظر البدر الطالع للشوكاني: ١/ ٣٣٧.

الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلابد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة! وعنها يتم كونه، وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضا، فلابد له من أسباب أخرى، ولاتزال تلك الأسباب مرتقية، حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها، لا إله إلا هو ـ سبحانه ـ)[1].

وواضح أن مضمون هذا الكلام إنما هو إبطال التسلسل في المؤثرات، وذلك أن دلالة الخلق والاختراع لاتتم إلا بإثبات بطلان تسلسل الأسباب ـ التي جعلها الله ـ تعالى ـ واسطة في وجود المحدثات ـ إلى مالا نهاية، فالإنسان مثلاً سبب وجوده والداه، وكذلك الشأن في الوالدين، فلو تسلسل الأمر إلى مالا نهاية لكان في ذلك شبهة تقدح في الحاجة إلى الخالق ـ جل وعلا ـ، بيد أن هذه الشبهة ظاهرة البطلان عند جميع العقلاء، بل هي معلومة الفساد بالضرورة، وقد أمر النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ بالاستعاذة بالله ـ تعالى ـ، والانتهاء عند ورود هذه الوساوس والشبهات الشيطانية، كما روى البخاري بسنده عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا

---

(١) المقدمة: ص٤٩٠، مع تاريخه ابن خلدون.

وقد وصف ابن خلدون هذا الدليل بأنه أقرب الطرق والمآخذ، وقوله: (في مستقر العادة) هذا بناءً على مذهبه الأشعري في إنكار تأثير الأسباب، أما السلف فيثبتون تأثيرها مع كونها من قدر الله ـ تعالى ـ، فالله ـ تعالى ـ يفعل بها، لاعندها كما يقول الأشاعرة، وانظر نحو كلام ابن خلدون هذا أو قريبا منه في الفلسفة القرآنية للعقاد: ص١١٥، فقد ذكر من أدلة وجود الله ـ تعالى ـ في القرآن برهان الخلق، أو البرهان الكوني، وفحواه ـ كما ذكر ـ أن المتحركات لابد لها من محرك، والممكنات لابد لها من موجدٍ واجب الوجود.

بلغه فليستعذ بالله ولينته»[1]. وهو عند مسلم بلفظ: «لايزال الناس يتساءلون حتى يقال: هذا خلَق الله الخلق، فمن خلق الله ؟ فمن وجد من ذلك شيئًا فليقل: آمنت بالله»[2].

وفي بعض الروايات في غير الصحيحين: «فإن فعلتم فقولوا: الله قبل كل شيء، وهو كائن بعد كل شيء، وهو خالق كل شيء»[3].

وذكر شيخ الإسلام أن بعض أهل الكلام سُئل: لِمَ لمْ يبين النبي ﷺ البرهان المبين لفساد التسلسل والدور، وإنما أمر بالاستعاذة؟ فكان جوابه أن هذا مثل من عرض له كلب ينبح عليه ليؤذيه ويقطع عليه طريقه، فتارة يضربه بعصاه، وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزجره، فالبرهان هو الطريق الأول، وفيه صعوبة والاستعاذة بالله هو الثاني وهو أسهل.

وقد أنكر شيخ الإسلام كلا من السؤال والجواب غاية الإنكار، إذ بُنيا على أن وسواس التسلسل يندفع بطريقين؛ أحدهما: البرهان، والآخر: الاستعاذة، وأن النبي ﷺ إنما أمر بالثاني دون الأول، وقال: إن (هذا خطأ، بل النبي ﷺ أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها، ودل على مجاميع البراهين التي يرجع إليها غاية نظر النظار، ودل من البراهين على ماهو فوق استنباط النظار، والذي أمر به في دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط، بل أمر بالإيمان وأمر بالاستعاذة، وأمر بالانتهاء،

---

(١) الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، (٣/ ١١٩٤)، حديث رقم: (٣١٠٢).

(٢) الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان، (١/ ١١١)، حديث رقم: (١٣٤).

(٣) انظر الأسماء والصفات للبيهقي: ص٢٤، ٢٥، وكتاب العظمة لأبي الشيخ: ١/ ٤١٣، ٤١٤، وصون المنطق للسيوطي: ص٤٥.

ولاطريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلا بما أمر به، لاطريق غير ذلك)[1] ثم بين ذلك من وجوه عدة، حاصلها:

أولاً ـ أن الشبهات القادحة في العلوم الضرورية لايمكن الجواب عنها بالبرهان، وأن غاية البرهان أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث، وإذا تبين هذا، فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لاتُزال بالبرهان، بل متى فكر العبد ونظر، ازداد ورودها على قلبه، وقد يغلب الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه، كما يعجز من حل الشبهة السوفسطائية، وهذا يزول بالاستعاذة بالله؛ فإن الله ـ تعالى ـ هو الذي يعيذ العبد، ويجيره من الشبهات المضلّة.

ثانيًا ـ أن النبي ﷺ لم يأمر بالاستعاذة وحدها، بل أمر العبد أن ينتهي عن ذلك مع الاستعاذة، إعلامًا منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس، فيجب الانتهاء عنه، ليس هو من البدايات التي يزيلها مابعدها، فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات، ونهاية النهايات، وجب وقوفه، فإذا طلب بعد ذلك شيئا وجب أن ينتهي.

ثالثاً ـ أن النبي ﷺ أمر العبد أن يقول: «آمنت بالله»، وفي رواية: «ورسوله»، فهذا من باب دفع الضد الضار بالضد النافع، فإن هذا القول إيمان، وذكر الله يُدفع به مايضاده من الوسوسة القادحة في العلوم الضرورية الفطرية[2].

ويقول شيخ الإسلام في موضع آخر: (ومعلوم بضرورة العقل أن المحدَث لابد له من محدث، وأنه يمتنع تسلسل المحدِثات، بأن يكون للمحدِث محدِث، وللمحدِث محدِث، الى غير غاية، وهذا يسمى تسلسل المؤثرات والعلل والفاعلية، وهو ممتنع باتفاق العقلاء. .

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٣/٣٠٨، ٣٠٩.

(٢) انظر هذه الوجوه في درء تعارض العقل والنقل: ٣/٣٠٩، ٣١٨.

ومعلوم أن المحدَث الواحد لايحدث إلا بمحدِث، فإذا كثرت الحوادث وتسلسلت، كان احتياجها إلى المحدِث أولى، وكلها محدَثات، فكلها محتاجة إلى محدِث، وذلك لايزول إلا بمحدِث لايحتاج إلى غيره، بل هو قديم أزلي بنفسه ـ سبحانه وتعالى ـ)[1].

وإذ قد تبين بطلان التسلسل في العلل، فينبغي التنبّه إلى أن انتهاء المحدثات إلى مُحدِث لايكون هو محدَثا، يلزم منه أن حدوثها مترتبة على أسبابها لم يكن من فعل تلك الأسباب استقلالاً، بل هو أيضًا من خلق الله وفعله بتلك الأسباب، وإنما كان خلقها وإحداثها أولاً مباشرًا مجردًا عن السبب، ثم صار خلقها وإحداثها بعد ذلك مرتبًا على أسبابٍ مخلوقة أيضًا، وهذا هو مضمون مارواه البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «لاعدوى ولاصفر ولاهامة» فقال أعرابي: يارسول الله، فما بال الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء، فيخالطها البعير الأجرب فيجربها؟ فقال رسول الله ﷺ: «فمن أعدى الأول؟»[2].

قال ابن حجر: (وهو جواب في غاية البلاغة والرشاقة، وحاصله: من أين جاء الجرب للذي أعدى بزعمهم؟ فإن أجيب: من بعير آخر، لزم التسلسل، أو سبب آخر فليفصح به، فإن أجيب بأن الذي فعله في الأول هو الذي فعله في الثاني ثبت المدَّعى، وهو أن الذي فعل بالجميع ذلك هو الخالق القادر على كل شيء، وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ)[3].

---

(١) مجموع الفتاوى: ١٦/ ٤٤٥.

(٢) الصحيح، كتاب الطب، باب لاصفر، (٥/ ٢١٦١)، حديث رقم (٥٣٨٧). والهامة: البومة، كانوا يتشاءمون بها، وقيل غير ذلك. وصفر: الشهر، كانوا يتشاءمون من السفر فيه، أو هو داء يأخذ البطن، كما جزم الإمام البخاري. انظر فتح الباري لابن حجر: ١٠/ ١٨١، ٢٥٢.

(٣) فتح الباري: ١٠/ ٢٥٢، وانظر بدائع الفوائد لابن القيم: ٤/ ١٢٧.

ثانيًا ـ دلالة العناية[1]

ويراد بالعناية مانشهده ونحسّ به من الاعتناء المقصود بهذه المخلوقات عمومًا، وبالإنسان على وجه الخصوص، والذي يتجلى فيما نراه وندركه من موافقة هذه الموجودات للإنسان أتم الموافقة، وكذلك في موافقة هذه الموجودات بعضها لبعض، وذلك لايكون قطعًا إلا من قِبل فاعلٍ قاصدٍ لذلك مريد[2].

فهذه الدلالة تنبني على أصلين:

الأول ـ العلم بهذه الموافقة.

الثاني ـ أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد مريد[3].

فأما الأصل الأول فيُتحصل ـ كما يقول ابن رشد ـ باعتبار موافقة الموجودات للإنسان، كالليل والنهار، والشمس والقمر، والأزمنة الأربعة، والأمطار والمياه بأنواعها، والرياح والأرض، وكثير من الحيوان والنبات، وكذلك أعضاء البدن والحيوان، وجزئيات كثيرة لاتحصى، ومعرفة منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس، وكلما كان الوقوف على منافع الموجودات وحِكَمها والغاية التي وجدت لأجلها أطول وأكثر تأملاً، كان الوقوف على هذه الدلالة أتم.

وأما في الأصل الثاني: فهو قضية بدهيّة فطرية، لايجحدها إلا مكابر، وبذلك تكون دلالته في غاية القوة والحجّية، حيث قامت على

---

(١) مصدر عنى يعني عناية، بمعنى قصد. انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ١٤٦/٤.

(٢) انظر مناهج الأدلة: ص٦٠.

(٣) المرجع السابق: ص٦٠.

معلومات أولية بدهية، ومشاهدات حسيّة في متناول الجميع.

كما أنها تكون قد جمعت بين القطعية في الدلالة، والوضوح والبساطة للخاصة والعامه[1].

يقول ابن رشد شارحًا دليل العناية هذا: (... وذلك كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس، فرآه قد وُضع بشكل ما، وقدْر ما، ووضْع ما، موافقٍ في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس، والغاية المطلوبة، ـ حتى يعترف أنه لو وُجد بغير ذلك الشكل، وبغيرِ ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة ـ علم على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعه، ولذلك وافق شكلُه ووضعه وقدْره تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقةُ اجتماع تلك الاشياء لوجود المنفعة بالاتفاق)[2].

ويضرب ابن رشد لذلك مثالاً برجل رأى حجرًا على الأرض، على صفة يتأتى منها الجلوس وضعًا وقدرًا، فإنه يعلم يقينا بأنه إنما صنعه صانع، ومتى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس، فإنه يقطع بأن وجوده في ذلك المكان، وعلى صفة ما، إنما هو بالاتفاق، ثم يقول ابن رشد: (وكذلك الأمر في العالم كله، فإنه إذا نظر الإنسان إلى مافيه من الشمس والقمر، وسائر الكواكب، التي هي سبب الأزمنة الأربعة ـ يعني فصول السنة ـ وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض، ووجود الناس، وسائر الكائنات من الحيوانات البرية، وكذلك الماء، موافقا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الخلْقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي هٰهنا، علم على القطع أنه ليس

---

(١) مناهج الأدلة: ص٥٩.

(٢) المرجع السابق: ص٦٠.

يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق، بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله -عز وجل-، وعلم على القطع أن العالم مصنوع، وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع، بل عن الاتفاق)[1].

ودليل العناية هذا، ودليل الاختراع قبله، هما دليلا الشرع على وجود الله -تعالى- في رأي ابن رشد، إضافة إلى المعرفة الفطرية[2].

والآيات القرآنية المنبهة على وجود الله -تعالى- لاتخرج في نظره عن هٰذين الجنسين من الأدلة[3]، وهي عنده ثلاثة أنواع:

١ - نوع ينبه على العناية فحسب، كقوله -تعالى-: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا﴾... الآيات[4]، وقوله: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴿٦١﴾﴾[5].

٢ - نوع ينبه على الاختراع فحسب، كقوله -تعالى-: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾﴾[6]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ الآيات[7].

٣ - ونوع ينبه على الدلالتين معًا، وهي أكثر الآيات الواردة في هذا المعنى[8].

وقد نبه ابن رشد بعد تقريره هذين الدليلين إلى أن هذه الطريقة

---

(١) مناهج الأدله: ص٩٨.
(٢) انظر مناهج الأدلة: ص٦١، ٦٣.
(٣) المرجع السابق: ص٦١.
(٤) سورة النبأ: ٦ - ١٦.
(٥) سورة الفرقان: ٦١.
(٦) سورة الطارق: ٥.
(٧) سورة الغاشية: ١٧ - ٢٠.
(٨) انظر مناهج الأدلة: ص٦١.

في الاستدلال على وجود الله -تعالى- هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس فيها إلى معرفة وجوده، ونبههم عليه بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى[1].

كما نبه إلى أنها طريقة الخواص، كما هي طريقة الجمهور، وإنما الاختلاف بينهما في أمرين:

الأول - التفصيل، فبينما يقف الجمهور عند المعرفة الحسية بما يدل على العناية والاختراع، لايتجاوزون ذلك، يزيد العلماء على ذلك بمعرفة مايُدرك بالبرهان، من العناية والاختراع، كمعرفة منافع أعضاء الإنسان والحيوان.

الثاني - التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه، ومثال ذلك: النظر في المصنوعات البشرية، فإن الجمهور إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات، وأن لها صانعا، وأما العلماء فيفضلون بزيادة علم بصنعتها، وبوجه الحكمة فيها، مما يلزم منه أن يكونوا أعلم بالصانع من جهة صنعته من الجمهور، الذين لايعلمون إلا أنها مصنوعة فقط[2].

وما ذكره ابن رشد من الاختلاف بين الخواص والعوام في كيفية النظر في دلالتي الاختراع والعناية حق، إلا أن هٰهنا أمرًا يجدر التنبيه إليه، وهو أنا إذا سلّمنا بأن ميزة الخواص على العوام هي التفصيل والكثرة والتعمق في إدراك الحِكم والفوائد والغايات، فهل الأنبياء والأولياء وسادات المؤمنين، من الصحابة والتابعين، وأئمة المسلمين، الذين بلغوا الدرجات العالية في كمال الإيمان، هل هم بهذا الاعتبار من الخواص أم من العوام؟.

فإنا نعلم يقينا أن الغالب عليهم أنهم لم يعانوا شيئا من علم

---

(١) المرجع السابق: ص٦٢.

(٢) المرجع السابق: ص٦٣ - ٦٤.

الطبائعيين، من الحكماء والأطباء والفلكيين، ولم يتكلفوا شيئا من ذلك، وكذلك بالنسبة للعلوم العصرية الحديثة، والمكتشفات المتأخرة، نقطع أنهم ماعرفوا عنها شيئا، فهل نقول: فاتهم فضل ذلك؛ إذْ لم يتعمقوا أو يتعرفوا على تفاصيل الحِكم في المخلوقات؟ أم نقول: إن القدْر المطلوب لرسوخ اليقين في القلوب قد وفّى القرآن بالإشارة إليه، وأتى فيه بمالا مزيد عليه، أما ما وراء ذلك من التعمق والتفصيل، فليس مما يتوقف عليه زيادة إيمان ويقين، نعم؛ يتوقف عليه زيادة معرفة بالصانع من جهة صنعته كما قال ابن رشد، ولقد أحسن بذكر هذا القيد، ولكن مطلق المعرفة بالخالق، غيرُ الإيمان الشرعي، الممدوح صاحبه في القرآن، ولعل من أعظم مايشهد لهذا الذي قلناه أن أكثر الناس اليوم علمًا بتفاصيل ودقائق الصنائع، وخصائص المخلوقات وحِكمِها هم من الكفار، إما كتابيين، أو ملاحدة أو وثنيين، وهؤلاء قصاراهم أن يثبتوا وجود الصانع ويقروا به، ومع ذلك لايصح أن يُثْبُتَ لهم إيمان يستحقون عليه المدح.

والذي دعا هنا إلى التنبيه إلى هذا الأمر: ما وقع قديما من كثير من أهل الكلام، ولايزال يقع من كثير ممن يؤلفون في العقائد، من تسمية مجرد إثبات الصانع إيمانا، وهو خطأ فاحش، ناتج عن الجهل بحقيقة الإيمان في الكتاب والسنّة واعتقاد السلف[1].

وقد اعتمدت على ابن رشد في تقرير دلالة العناية؛ لأنه قد وافق في ذلك منهج السلف إجمالاً في طريق إثبات وجود الله ـ تعالى ـ، وتجرد لبيان ماقصد الشرع بيانه من طرق معرفة الله ـ تعالى ـ ، كما أبلى بلاءً حسنا في نقد منهج المتكلمين العقيم في الاستدلال لهذه

---

(١) من أوضح الأمثلة لذلك: كتاب «قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن» فهو على ظرافته لم يبخل بوصف الإيمان على أحد من مثبتي الصانع.

القضية[1]، وكان له سبق ـ فيما أعلم ـ في تقرير دلالتي الاختراع والعناية على نحو ماسبق، وإن كان مسبوقا في الإشارة عمومًا إلى أدلة القرآن العقلية على وجود الله ـ تعالى ـ، كما في كلام أبي سليمان الخطابي وغيره[2].

ومع ذلك فقد اعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية ابنَ رشد مقصّرًا في حق أدلة القرآن، رغم موافقته له على ماقرر من أدلة، وتحسينه لها في الجملة[3].

يقول ابن تيمية: (فهذا الرجل ـ يعني ابن رشد ـ مع أنه من أعيان الفلاسفة، المعظمين لطريقتهم، المعتنين بطريقة الفلاسفة المشائين، كأرسطو[4] وأتباعه، بيّن أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدثه المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم من طريقة الأعراض ونحوها، وأن الطرق الشرعية التي جاء بها القرآن هي طرق برهانية تفيد العلم للعامة والخاصة، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة، والطرق التي لأولئك هي مع طولها وصعوبتها لاتفيد العلم لا للعامة ولا للخاصة.

هذا مع أنه لم يقدر القرآن قدره، ولم يستوعب أنواع الطرق التي في القرآن، فإن القرآن قد اشتمل على بيان المطالب الإلـهية بأنواع من

---

(١) انظر مناهج الأدلة: ص٤٩ ومابعدها.
(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية: ١/١٧٧، وموقف ابن حزم من الإلـهيات للدكتور أحمد الحمد: ص١٣٤.
(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية: ١/١٧٦.
(٤) هو أرسطو طاليس ـ أي تام الفضيلة ـ بن نيقوماخس الفيثاغوري الجهراشني، تلميذ أفلاطون، إليه انتهت فلسفة اليونانيين، وهو خاتمة علمائهم، وسيد حكمائهم، وهو واضع المنطق اليوناني، لذا سمّي بالمعلم الأول، توفي سنة ٣٢٢ قبل الميلاد، وأتباعه يسمّون: المشاؤون، وفلسفته تسمى المشائية القديمة، نسبة إلى طريقته في التدريس وهو يطوف في الرواق وقد أحاط به تلامذته. انظر إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي: ص٢١، ٢٢، والموسوعة العربية للفلسفة: ٢/١٢٧٣، ١٢٧٤.

الطرق، وأكمل الطرق)[1].

هذا، ويمكن تلخيص الاستدراكات على كلام ابن رشد عن دلالتي الخلق والعناية في النقاط التالية:

١ ـ عدم إعطاء المعرفة الفطرية حقها من الأهمية والحجية، فابن رشد وإن ألمح إلى الفطرة بقوله بعد ذكر الاختراع والعناية: (فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس فيها إلى معرفة وجوده، ونبههم عليه بما جعل في فطرتهم من إدراك هذا المعنى، وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى قوله ﴿قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾)[2].

إلا أن هذا ليس بصريح في كفاية المعرفة الفطرية في تحصيل أصل اليقين، والإقرار بوجود الله ـ تعالى ـ دون الحاجة إلى نظر، وغاية مايدل عليه كلامه: التسليم باستناد الأدلة العقلية التي ذكرها ـ الاختراع والعناية ـ إلى العلوم الفطرية البدهية، كالعلم بحاجة الأثر إلى مؤثر، ونحو ذلك، وهذا إنما هو جزء من المعرفة الفطرية، لايشمل كلّ ماقرره الشرع في آيات الفطرة وأحاديثها التي سبقت الإشارة إليها.

وقد صرح ابن رشد بإيجاب النظر، وعدم كفاية المعرفة الفطرية، موافقا في ذلك المتكلمين، كما في قوله: (وليس لقائل أن يقول: إنه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله ـ أعني لايصح إيمانه إلا من قبل وقوعه على هذه الأدلة ـ لكان النبي ﷺ لايدعو أحدًا إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأمثلة؛ فإن العرب كلها تعترف بوجود الباري)[3].

٢ ـ حصر أدلة الشرع في العناية والاختراع، وقد انتقد ابنُ تيمية

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٣٣٣.
(٢) مناهج الأدلة: ص٦٢، ٦٣.
(٣) مناهج الأدلة: ص٤٧.

ابن رشد في هذا كما مرّ في كلامه السابق، وابن تيمية يرى أن الطرق الشرعية التي نبه القرآن عليها لإثبات وجود الله ـ تعالى ـ كثيرة جدًا، لاتكاد تنحصر[1].

ويمكن الاعتذار عن ابن رشد في هذا الحصر بأنه إنما نبه على جنس الأدلة، ولم يتطرق إلى تعيين الأفراد، بل إنه صرّح كما مر في كلامه بدخول أفراد في هٰذين الجنسين لاحصر لها.

إلا أن هذا الاعتذار إنما ينفعه بالنسبة لما استُدرك عليه من الأدلة التي يمكن ردّها إلى دليلي الاختراع والعناية، كدليل حدوث الذوات وصفاتها، ودليل العجز والافتقار، أما ما سوى ذلك كدلالة الفطرة السالفة، وكدلالة العاقبة الحسنى للأنبياء وأتباعهم، والسوآى لمخالفيهم، وظهور دينهم على سائر الأديان، وكدلالة المعجزات والكرامات وآيات الأنبياء، فإن لها دلالة على وجود الله ـ تعالى ـ كما سيأتي تقريره[2]، فهذه كلها لايمكن الاعتذار عن ابن رشد في إهمالها.

٣ ـ قصر دلالة بعض الآيات القرآنية على العناية فقط، والصحيح أن كل مادل على العناية دل على الاختراع من باب الالتزام[3]، فلا وجه لقصر دلالتها على العناية. وابن رشد نفسه لما شرح آيات سورة النبأ التي جعلها مقصورة الدلالة على العناية[4]، قال في تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ ﴾: (فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها)[5].

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٦٦ ومابعدها.

(٢) انظر ص: ٣٠٥ ومابعدها.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٣٣١.

(٤) انظر مناهج الأدلة: ص٦٢.

(٥) مناهج الأدلة: ص١٠٠.

ثالثاً ـ دلالة الإتقان والتقدير

وقد تسمى هذه الدلالة: دلالة القصد، أو الغاية، أو النظام[1]، وهي وإن أمكن إدراجها ضمن دلالة العناية، إلا أن في إفرادها بالذكر زيادة تنبيه وتفصيل، استدعته أهميتها البالغة، ودلالة العناية جنس عظيم يندرج تحته أنواع كثيرة من الأدلة، لايحسن إغفالها.

وقد أشار القرآن العزيز إلى هذه الدلالة في مواضع كثيرة، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾[2]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾[4]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْحُبُكِ ﴿٧﴾﴾[5]، وغير ذلك من الآيات المنبهة إلى ما وجد عليه العالم من نظام دقيق، وإحكام مقصود، لايمكن بحال أن يكون من غير مكون، ولا أن يستمر ويدوم دون خلل من غير مدبّر مقدّر.

وقد تأتي الإشارة القرآنية إلى وجود ذلك في جملة المخلوقات، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾[6]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَخَلَقَ

---

(١) انظر الفلسفة القرآنية للعقاد: ص١١٥ ومابعدها.

(٢) سورة الملك: ٣، والتفاوت: الاختلاف في الأوصاف. انظر المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ص٣٨٦.

(٣) سورة النمل: ٨٨.

(٤) سورة السجدة: ٧.

(٥) سورة الذاريات: ٧، قال ابن عباس: ذات الجمال والبهاء، والحسن والاستواء، انظر تفسير ابن كثير: ٤/ ٢٤٤، وأصل الحبك: الإحكام، انظر المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ص١٠٦ ومعجم مقاييس اللغة: ٢/ ١٣٠.

(٦) سورة القمر: ٤٩.

﴿كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ۝٨﴾[2] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾[3] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ۝٣﴾[4].

كما قد يأتي التنبيه على ذلك أحيانا في بعض المخلوقات، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ۝١٩﴾[5]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿۞ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ﴾[6]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[7].

فهذه الآيات وأمثالها تلفت نظر المستدل إلى دلالة المخلوقات على باريها من خلال مايشاهد فيها من الانضباط والالتزام التام بنظام

---

(١) سورة الفرقان: ٢، قال الزمخشري: (المعنى: أنه أحدث كل شيء مراعى فيه التقدير والتسوية، فقدره وهيّأه لما يصلح له). الكشاف: ٣/٨٨، وقال ابن عطية: (تقدير الأشياء هو حدها بالأمكنة والأزمان والمقادير والمصلحة والإتقان). المحرر الوجيز: ٤/١٩٩.

(٢) سورة الرعد: ٨.

(٣) سورة الأعلى: ٢، ٣.

(٤) سورة الطلاق: ٣.

(٥) سورة الحجر: ١٩، وقد ذكر الرازي في تفسير (موزون) عدة أوجه هي: ١ ـ أنه بقدر الحاجة. ٢ ـ أنه موزون التركيب والمقادير، من الأرض، ومن السماء، ومن الهواء، وتأثير الشمس في الحر والبرد؛ فإنه ـ تعالى ـ وزنها بميزان الحكمة حتى حصلت هذه الأنواع. ٣ ـ أي: متناسب محكوم عليه عند العقول السليمة بالحسن واللطافة ومطابقة المصلحة. ٤ ـ الأشياء التي توزن. انظر مفاتيح الغيب: ١٩/١٧٢، وقد رجح ابن جرير في تفسيره قولاً يشمل الثلاثة الأول: ١٤/١٥.

(٦) سورة الشورى: ٢٧.

(٧) سورة المؤمنون: ١٨.

في غاية الدقة، ما كان له أن يوجد على هذه الحال دون قيّم ومدبر، وفي ذلك أعظم دليل على بطلان الخرافة القائلة بحدوث العوالم عن طريق المصادفة.

ولاتزال الآيات القرآنية تنبه إلى هذه الدلالة وتشير إليها، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٩٦﴾﴾[2]. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَّرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾﴾[3].

والآيات المنبهة إلى هذه الدلالة كثيرة جدًا.

ومن الوجوه اللطيفه التي يعبر بها عن دليل الإتقان هذا: ماذكره بعض المتكلمين من الاستدلال ببقاء الكائنات على رقيّها، في حين أن الصناعات البشرية تأخذ في الترقّي، وما ذلك إلا لارتباط ذلك بترقي صانعيها في العلم، فبقاء العالم على كمال صنعته وإتقانها، وعدمُ تدرجه في ذلك من النقص نحو الكمال، يدل على كمال صانعه وأزليته وربوبيته[4].

والذي أخشاه من هذا الوجه مايُستشعر فيه من انسجام مع ما

---

(١) سورة يس: ٣٧ ـ ٤٠.

(٢) سورة الأنعام: ٩٦.

(٣) سورة المرسلات: ٢٠ـ٢٣، والشاهد منها قوله (فقدّرنا) بالتشديد على قراءة نافع والكسائي. انظر السبعة لابن مجاهد: ص٦٦٦.

(٤) انظر دلائل التوحيد للقاسمي: ص٥٤.

اشتهر من قول أبي حامد الغزالي: (ليس في الإمكان أبدع مما كان)، بمعنى أنه غير داخل في القدرة الإلـٰهية خلق العالم أحسن مما هو عليه الآن، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا[1].

---

(١) انظر شرح جوهرة التوحيد للبيجوري: ص٤٠.

رابعًا ـ دلالة التسخير[1] والتدبير

مرجع هذه الدلالة إلى العناية، والفرق بينها وبين الدلالة السابقة: أنها تدل على الخالق من جهة الخضوع الكوني العام لسيطرةٍ قاهرة تامةٍ، لاتملك الخروج عليها ذرة واحدة، وتتمثل هذه السيطرة في السنن والنواميس الكونية الدقيقة التي تسير عليها العوالم دونما تخلف، فهي دلالة من جهة القهر، لها تعلق بصفات القدرة والجبروت للخالق ـ جل وعلا ـ، بينما تتعلق دلالة الإحكام والإتقان بصفات العلم والحكمة، واللطف والخبرة.

وإذا نظرنا إلى هذا العالم وجدناه بجميع أجزائه مقهورًا مسيّرًا مدبّرًا مسخرًا، تظهر فيه آثار القهر والاستعلاء لمسيّره، وتتجلى فيه شواهد القدرة لمخضعه ومذلّله، بما لايدع مجالاً للشك في وجود مدبّر يدبّره، وقدير يمسك بمقاليده، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[2].

وقد جاء ضمن الأسئلة التقريرية التي أمر الله نبيه ﷺ أن يحتج بها على الكفار: ﴿ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ﴾[3]، حيث إن الحس والفطرة يشهدان بضرورة مدبر لهذا العالم، فكان إقرار الكفار بذلك.

وإذا تأملنا الآيات القرآنية المنبهة إلى هذه الدلالة وجدنا بعضها

---

(١) قال الراغب: (التسخير: سياقة إلى الغرض المختص قهرًا). المفردات: ص٢٢٧.

(٢) سورة الشورى: ١٢.

(٣) سورة يونس: ٣١.

يشير إلى التسخير المطلق للكائنات، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾(1)، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ﴾(2)، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾(3)، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٧٩﴾﴾(4)، وبعضها الآخر ينبه إلى تسخير المخلوقات للإنسان، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾﴾(5) وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾﴾(6)، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾﴾(7)، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ﴾(8)، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾(9)، وقال في تسخير الأنعام: ﴿كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾﴾(10) ﴿وَذَلَّلْنَٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا

---

(1) سورة الأعراف: ٥٤.

(2) سورة فاطر: ١٣.

(3) سورة البقرة: ١٦٤.

(4) سورة النحل: ٧٩.

(5) سورة إبراهيم: ٣٢، ٣٣.

(6) سورة النحل: ١٢.

(7) سورة النحل: ١٤.

(8) سورة الحج: ٦٥.

(9) سورة لقمان: ٢٠.

(10) سورة الحج: ٣٦.

رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ﴿٧٣﴾﴾[1] وقال في الأرض: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾[2]، وقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴿٦﴾﴾[3] وقال: ﴿وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ ﴿٤٨﴾﴾[4].

ومن الإشارات اللطيفة إلى دلالة التدبير في المخلوقات على الخالق ـ جلّ وعلا ـ: قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾﴾[5].

فإن هذا استدلال بماهو مشاهد محسوس من اختلاف الناس في سعة الرزق وضيقه، ولابد لذلك من سبب، ولايمكن أن يكون ذلك راجعا لمحض عقل الرجل وجهله؛ وإلا لما رأينا العاقل القادر في أشدّ الضيق، والجاهل المريض الضعيف في أعظم السعة، كما لايمكن أن يكون لأجل الطبائع والأنجم والأفلاك؛ لأنا نرى الساعة الواحدة يولد فيها الملك الكبير القاهر، وغيره من ضعفة الناس والحيوانات، بل والنبات، فلا يمكن بحال أن يكون الطالع هو المؤثر في ذلك، وإذ بطلت هذه الأقسام، فلابد لذلك من مؤثر قادر عالم حكيم، وهو الله ـ تبارك وتعالى ـ[6].

---

(١) سورة يس: ٧٢، ٧٣.
(٢) سورة الملك: ١٥.
(٣) سورة النبأ: ٦.
(٤) سورة الذاريات: ٤٨.
(٥) سورة الزمر: ٥٢.
(٦) انظر مفاتيح الغيب للرازي: ٢٦/٢٨٩.

خامسًا ـ دلالة التخصيص

وتنص هذه الدلالة على أنه يجوز عقلا أن يكون كل جزء من العالم على خلاف صورته وصفته وحالته التي هو عليها الآن، فكونه على هذه الصورة التي هو عليها الآن يحتاج إلى مخصص يخصصها بالوجود، دون غيرها من الصفات والأحوال الممكنة الأخرى[1].

وتقرير شرعية هذه الدلالة يحتاج إلى شيء من التفصيل والدقة، وذلك أن بعض المتكلمين كالجويني قد احتفَوا بهذه الدلالة وأولوها اهتمامًا كبيرًا[2]، إلا أنهم ساقوها في صورة تتلاءم مع مذهبهم الأشعري، في نفي التعليل في أفعال الله ـ تعالى ـ، المفضي إلى إنكار حقيقة الحكمة فيها، مما حدا ابن رشد إلى ردّ هذه الدلالة وإنكار شرعيتها، متعللا باستلزامها هذا المحذور[3].

وقد انبرى ابن تيمية لبيان شرعية هذا الدليل، وأن له أصلاً في القرآن، وأنه لايلزم من الأخذ به وتقريره على المنهج الشرعي إنكارٌ لحكمة الله ـ تعالى ـ في تخصيص الموجودات بصفاتها.

يقول ابن تيمية: (ومن سلك طريقة أبي المعالي في هذا الدليل لايحتاج إلى أن ينفي الحكمة، بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة أن يثبت الإرادة بطريق الأولى، وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض

---

(١) انظر «بين ابن تيمية وابن رشد في الإلـٰهيات» لمنيف العتيبي: ١/٣٥٨ ومابعدها، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى.

(٢) انظر العقيدة النظامية في الأركان الإسلاميه للجويني: ص١٦، والإرشاد له: ص٢٨.

(٣) انظر مناهج الأدلة لابن رشد: ص٥٥، ٥٦.

الوجوه دون بعض دال على مشيئة فاعله، وعلى حكمته أيضًا ورحمته، المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه.

وإذا كان كذلك فقولنا: إن ماسوى هذا الوجه جائز، يراد به أنه جائز ممكن في نفسه، وأن الرب قادر على غير هذا الوجه، كما هو قادر عليه، وذلك لاينافي أن تكون المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض)[1].

أما المستند الشرعي لهذه الدلالة فيكمن في الآيات القرآنية التي تدل على إمكان تحوّل المخلوقات إلى مقادير مضادة تمامًا لما هي عليه الآن[2].

مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾﴾ الآيات إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ﴿٧٠﴾﴾[4].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٧٢﴾﴾[5]، والآيات المتضمنة لهذه الدلالة كثيرة[6]، تنص على أن الصفات التي وُجدت عليها الموجودات متعلقةٌ بمشيئة الله ـ تعالى ـ، ولو أراد لجعلها على حال مغايرة لما هي عليه.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ١١١ ـ ١١٢.

(٢) انظر بين ابن تيمية وابن رشد في الإلـٰهيات لمنيف العتيبي: ١/ ٣٦٢.

(٣) سورة الفرقان: ٤٥.

(٤) سورة الواقعة: ٦٠ ـ ٧٠.

(٥) سورة القصص: ٧١، ٧٢.

(٦) انظر مثلاً: سورة الانفطار: ٨، الملك: ١٦، ١٧، ٣٠.

وبعد، فهذه على وجه الإجمال مظاهر دلالة المخلوقات على خالقها، ولعل هناك مظاهر أخرى أكثر تفصيلاً، إلا أن الغالب أنها لاتخرج عمّا سبق ذكره، وقد يتجلى للقارىء شيء منها في المطلب التالي، حيث يكون الحديث عن صور الاستدلال بالمخلوقات على الخالق في القرآن الكريم.

المطلب الثاني
صور الاستدلال بالمخلوقات على الخالق
الصورة الأولى
خلق الإنسان

إن الاستدلال بخلق الإنسان قد لقي عناية خاصة وبالغة في القرآن، قد لاتكون لغيره من أنواع الاستدلال بالمخلوقات، التي قد تفوق خلق الإنسان قدراً وأهمية، ولعل من أبلغ الأدلة على ذلك: أنه ذُكر في أول آية أنزلها الله ـ تعالى ـ على نبيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾[1]، فذكر الخلق مطلقا، ثم كان التخصيص بالذكر من نصيب خلق الإنسان.

ومن حكمة هذا التخصيص أن الناس جميعا مشتركون في مباشرة هذه الدلالة، فالإنسان هو المستدِل، وفي الوقت ذاته هو الدليل والبرهان والآية، فهذه الدلالة يعلمها الإنسان من نفسه، ويذكرها كلما تفكر في خلقه، ومن يراه من بني جنسه[2].

كما وإن في قرب هذه الدلالة من كل إنسان ماقد يسدّ بعض القصور الحاصل منه في النظر في ملكوت السموات والأرض، حيث إن في بدن الإنسان من آثار الصنعة مايماثل نظيره في سائر المخلوقات.

وإذا كان الاستدلال بخلق الإنسان على الربوبية بهذه المثابة، فلا عجب إذًا أن جاءت الدعوة إلى التبصّر في الأنفس بأسلوب الإنكار على

---

(١) سورة العلق: ١، ٢.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦/ ٢٦٢، ٢٦٣.

من ترك ذلك، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١﴾[1]، بل قد صرح بعض العلماء بوجوب النظر في خلق الإنسان، أخذًا من قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ٥﴾[2]. [3]

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: (الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها، وهدى الناس إليها، وبينها وأرشد إليها، وهي عقلية: فإن نفس كون الإنسان حادثا بعد أن لم يكن، ومولودًا ومخلوقا من نطفة، ثم من علقة، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم، سواء أخبر به الرسول أم لم يخبر، لكن الرسول أَمر أن يُستدل به، ودل به، وبينه واحتج به، فهو دليل شرعي، لأن الشارع استدل به، وأمر أن يُستدل به، وهو عقلي؛ لأنه بالعقل تعلم صحته)[4].

لقد جاء في القرآن ذكر خلق الإنسان في كثير من آياته، مجمَلاً تارة، ومفصَّلاً تارات، تنبيها إلى دلائل القدرة والحكمة، والعلم والعظمة، والكمال والجلال للخالق المبدع، فتارة بذكر أطوار خلقه، وتفصيل القول فيها بما يبهر العقول، ويلجئها إلى التسليم بالربوبية لصاحب هذا الصنع والتقدير، وتارة بالتنبيه إلى حسن صورته، وتسوية خِلقته، وعدْلها، وتارة بالتنبيه إلى ماركّبه فيه من جوارح وحواس، وتارة بذكر ماصنف إليه البشر من ألوان وألسنة وأجناس، إلى غير ذلك من مجالات التفكر والاعتبار، والتأمل والادكار.

---

(١) سورة الذاريات: ٢١.

(٢) سورة الطارق: ٥.

(٣) انظر أضواء البيان للشنقيطي: ٥/٧٧٨.

(٤) النبوات: ص٧١، ٧٢.

ولعل أكثر مايلفت النظر في ذكر دلالة خلق الإنسان في القرآن، كثرة الاستدلال بأطوار خلقه، ومراحل نشأته وحياته.

فقد جاء ذكر هذه الأطوار مجملاً في عدة آيات، مفصلاً في أكثر منها، فمن مواضع إجمالها قوله ـ تعالى ـ: ﴿ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٦﴾ ﴾[1] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾ ﴾[2].

فتأمل كيف جُعل التخليق في بطون الأمهات، وما سبقه من الدلائل في الآية الأولى، دليلا على ربوبية الله ـ تعالى ـ، وانفراده بالملك واستحقاق الإلـٰهية، وكيف جاء التعجب من الانصراف عن مقتضى هذا البرهان القاطع، وما ذلك إلا لشدة وضوحه وجلائه.

وكيف جعل نوح ـ عليه السلام ـ في الآية الثانية ـ ذلك التخليق والتطوير مقتضيا لتوقير الله ـ جل وعلا ـ.

أما تفصيل ذلك، فقد جاء في عدة سور من القرآن مقتضبًا ومبسوطا، فقال ـ تعالى ـ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ[3] لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن

---

(١) سورة الزمر: ٦.

(٢) سورة نوح: ١٣، ١٤.

(٣) تعددت أقوال العلماء في المراد بذلك، ولعل أظهرها أن معنى مخلقة: تامة، وغير مخلقة: غير تامة، فيتبع ذلك التفاوتَ تفاوتُ الناس في خلقهم وصورهم وطولهم وقصرهم وتمامهم ونقصانهم. انظر أضواء البيان للشنقيطي: ٥٧/٢١، ٢٢. وسيأتي بيان معنى النطفة والعلقة والمضغة بعد قليل.

﴿كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ۝ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝﴾[1] ومع أن هذه الآية مسوقة أصلاً لإثبات البعث، فإنها لم تخلُ من إشارة إلى دلالة الخلق على الله ـ جل وعلا ـ، وإن كان المراد الدلالة على تفرده باستحقاق الإلـهية، كما هو شائع في القرآن، وكما يدل على ذلك قوله ـ تعالى ـ في آخر السورة نفسها: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾[2]، إلا أن الدلالة على وجود الله ـ تعالى ـ وربوبيته في الآية هي من باب دلالة التضمن، ومن باب الأولى، كما سبق أن تقرر[3].

وقد قال البيضاوي: («ذلك» إشارة إلى ماذكر من خلق الإنسان... «بأن الله هو الحق» أي بسبب أنه الثابت في نفسه، الذي به تتحقق الأشياء)[4].

وقال ابن عاشور[5]: (ويجوز أن تكون الباء للملابسة، أي: كان ذلك الخلق وذلك الإنبات البهيج ملابسًا لحقية إلـهية الله، وهذه الملابسة ملابسة الدليل لمدلوله، وهذا أرشق من حمل الباء على معنى السببية، وهو أجمع لوجوه الاستدلال، ... ووجه كون هذه الأمور الخمسة المعدودة في هذه الآية ملابسة لأحوال خلق الإنسان وأحوال إحياء الأرض: أن تلك الأحوال دالة على هذه الأمور الخمسة: إما بدلالة المسبب على

---

(١) سورة الحج: ٥، ٦.
(٢) سورة الحج: ٦٢.
(٣) انظر ص: ٢٠٠.
(٤) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: ٦/ ٢٨٤، وقد تعقبه الخفاجي صاحب الحاشية بأن ما ذكره فيه تكلف وبعد، واستظهر أن الإشارة في قوله ـ تعالى ـ (ذلك) إنما هي إلى البعث المستدل عليه بخلق الإنسان. وانظر فتح القدير للشوكاني: ٣/ ٤٣٧.
(٥) سبقت ترجمته في ص: ١٥٥.

السبب، بالنسبة إلى وجود الله وإلى ثبوت قدرته على كل شيء. . . الخ)[1].

ولقد ذكر الله ـ تعالى ـ تفصيل هذا الدليل في مواضع أخر في غير سياق إثبات البعث، فقال ـ تعالى ـ في سورة المؤمنون: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ[2] مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً[3] فِى قَرَارٍ[4] مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً[5] فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً[6] فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ[7] فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾[8] ﴾[9].

---

(١) التحرير والتنوير: ١٧/ ٢٠٤، ٢٠٥.

(٢) السُّلالة: فُعالة من سللت الشيء من الشيء إذا استخرجته منه، وهذه الصيغة تدل على القلّة، والمراد هنا خلق آدم ـ عليه السلام ـ من تراب. انظر أضواء البيان: ٥/ ٧٧٧، وكذلك كل ذكر لخلق الناس من تراب في القرآن فالتحقيق أن المراد به هذا. انظر أضواء البيان: ٥/ ٢٠.

(٣) النطفة في اللغة: الماء القليل الصافي، والمراد بها هنا المنيّ، ومني الرجل داخل باتفاق، وفي تناول اللفظ لمني المرأة خلاف، ويدل على دخوله قوله ـ تعالى ـ ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ ﴾ [الإنسان: ٢] أي أخلاط من ماء الرجل وماء المرأة. ومن لايرى دخوله يفسر الأمشاج بأخلاط من الدم. انظر المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ص٤٦٩، ٤٩٦، وأضواء البيان: ٤/ ١٩٣ ـ ١٩٥.

(٤) وهو رحم المرأة.

(٥) العلق: الدم الجامد، والعلقة: القطعة منه، انظر المفردات في غريب القرآن: ص٣٤٣، وأضواء البيان للشنقيطي: ٥/ ٢١، قال ابن فارس: (وقياسه صحيح؛ لأنه يعلق بالشيء). معجم مقاييس اللغة: ٤/ ١٢٥.

(٦) وهي اللحمة الصغيرة، سميت بذلك؛ لأنها بقدر مايمضغ. انظر القرطين لابن مطرف: ٢/ ٣٢.

(٧) معنى ذلك أنه ـ تعالى ـ نفخ فيه الروح، وجعله سميعا بصيرًا، واستكمل خلقه، وجعله بشرًا سويا، هذا حاصل أقوال المفسرين في ذلك، انظر تفسير ابن جرير الطبري: ١٨/ ٩ ـ ١١.

(٨) أي المقدرين، والعرب تطلق الخلق وتريد التقدير. انظر أضواء البيان: ٥/ ٨١٧.

(٩) سورة المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.

وقد ذُكر هنا أولاً خلق آدم، في حين لم يُذكر في قوله ـ تعالى ـ: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾[1]، وفي ذلك نكتة مهمة، وهي أن آية العلق هذه مسوقة لإثبات الخالق والنبوة، فلم يذكر فيها ماتكون النبوة طريق العلم به؛ لأن الاستدلال إنما يكون بمقدمات يعلمها المستدل، ولما كان الناس جميعهم يعلمون أن الإنسان يُخلق من علق، جاء الاستدلال بذلك على الربوبية والنبوة، وإنما ساغ ذكر خلق آدم ضمن أطوار خلق الإنسان في غيرها من الآيات؛ لأن النبوة قد ثبتت إذ ذاك، فلا مانع إذًا من ضمّ هذا الطور الأول إلى بقية الأطوار، لتكتمل السلسلة، فتكون الآية أدل على عظمة الخالق ـ تعالى ـ وقدرته[2].

ولايخفى مافي هذا من دلالة على كمال المنهج القرآني في الاستدلال.

ونحو هذه الآية قوله ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا۟ شُيُوخًا ۚ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ ۖ وَلِتَبْلُغُوٓا۟ أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٦٧﴾[3].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَلِتَبْلُغُوٓا۟ أَجَلًا مُّسَمًّى﴾، أي أن مما أراده الله ـ تعالى ـ من خلق الإنسان على هذه الحالة الدلالة على وجود خالقه، وعلى انفراده بالربوبية واستحقاق العبادة، قال ابن عاشور: (فمن عقل ذلك من الناس فقد اهتدى إلى ما أريد منه، ومن لم يعقل ذلك فهو بمنزلة عديم العقل؛ ولأجل هذه النكتة لم يؤت لفعل «تعقلون» بمفعول ولابمجرور؛ لأنه نُزّل منزلة اللازم، أي رجاء أن يكون لكم عقول، فهو مراد له من ذلك

---

(١) سورة العلق: ٢.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦/ ٢٦٠ـ٢٦٢.

(٣) سورة غافر: ٦٧.

الخلق)[1].

وقد ذكر - تعالى - هذه الأطوار والأحوال موصوفة بالقوة والضعف، كما في قوله - تعالى -: ﴿ ۞ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾ ﴾[2] قال أبو حيان: (والترداد في هذه الهيئات شاهد بقدرة الصانع وعلمه)[3]، فناسب ختم الآية بهاتين الصفتين.

وذكر الله - عز وجل - أن هذا التخليق والتطوير للإنسان حصل له داخل ثلاث ظلمات، ألا وهي ظلمة البطن، وظلمة الرحم، وظلمة المشيمة المنطوية على الجنين[4]، فقال - عز وجل -: ﴿ يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ ۚ ﴾[5]، وفي ذلك زيادة دلالة على عظمة الخالق - جل وعلا -، وبالغ قدرته، قال - تعالى -: ﴿ مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾ ﴾[6]، وقال في آخر آية الزمر: ﴿ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٦﴾ ﴾[7]، أي كيف يصرفكم صارف عن الله - تعالى - بعد كل هذه البراهين الساطعة، والحجج القاطعة.

وقد نبهنا الله - تعالى - في كتابه أيضا إلى إحسانه صورة الإنسان، وتسوية خِلقته وعدله، وأن ذلك كلّه من الدلائل على الخالق - جل وعلا -، فقال - تعالى -: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٤/١٩٨، ١٩٩.

(٢) سورة الروم: ٥٤.

(٣) البحر المحيط: ٧/ ١٨٠.

(٤) انظر أضواء البيان للشنقيطي: ٥/٧٧٨، ٧٧٩.

(٥) سورة الزمر: ٦.

(٦) سورة نوح: ١٣، ١٤.

(٧) سورة الزمر: ٦.

﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦٤﴾﴾[1] وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾[2]، وصح عن النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ فيما رواه الترمذي بسنده عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنه كان يقول في سجوده: «سجد وجهي للذي خلقه، وشق سمعه وبصره بحوله وقوته»[3] وفي رواية عن علي ـ رضي الله عنه ـ يرفعه: «سجد وجهي للذي خلقه وصوره، وشق سمعه وبصره، تبارك الله أحسن الخالقين»[4].

وقد ذكر الرازي عن الفراء[5] والزجاج[6] في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ أن المراد: من الصور المختلفة بحسب الطول والقصر، والحسن والقبح، والذكورة والأنوثه، ثم قال الرازي: (ودلالة هذه الحالة على الصانع القادر في غاية الظهور؛ لأن النطفة جسم متشابه الأجزاء، وتأثير طبع الأبوين فيه على السوية، فالفاعل المؤثر بالطبيعة في القابل المتشابه لايفعل إلا فعلاً واحدًا، فلما اختلفت الآثار والصفات، دل ذلك الاختلاف على أن المدبر هو القادر المختار)[7].

---

(١) سورة غافر: ٦٤.

(٢) سورة الانفطار: ٦ ـ ٨.

(٣) السنن، أبواب الصلاة، باب مايقول في سجود القرآن، (٢/ ٤٧٤)، حديث رقم: (٥٨٠)، وانظر سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب مايقول إذا سجد، (٢/ ٦٠)، برقم (١٤١٤)، وقد صححه أحمد شاكر كما في تحقيقه لسنن الترمذي، والألباني كما في صحيح سنن الترمذي: برقم (٤٧٤).

(٤) سنن الترمذي، كتاب الدعوات، باب رقم: (٣٢)، (٥/ ٤٨٦)، حديث رقم (٣٤٢١)، وقد صححها الألباني كما في صحيح سنن الترمذي: رقم (٢٧٢١).

(٥) انظر معاني القرآن: ٣/ ٢٤٤.

(٦) انظر معاني القرآن وإعرابه: ٥/ ٢٩٥.

(٧) التفسير الكبير: ٣١/ ٨١.

ومما يبين عظمة حسن هذا التصوير، وعظمة مصوّره: التأمل في تميز صورة الإنسان عن سائر الحيوان، وإدراك الفطر أنها الأكمل والأجمل، والأحسن والأعدل، حتى كان من عقوبة الله ـ تعالى ـ لمن لم يرع تلك النعمة، سلبُ ذلك التميز عنهم، بأن مسخهم قردة وخنازير[1]، ولايعني هذا أن غير الإنسان من الخلق غير حسن أو معدول؛ فإن كل خلق الله حسن، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾[2]، لكن نحن نتحدث عن إحسان صورة الإنسان خصوصا، وتميزها عن غيرها، ودلالة ذلك على الخالق ـ جل وعلا ـ.

ومما نبه الله ـ تعالى ـ إليه في القرآن من أحوال خلق الإنسان: جعْله زوجين؛ ذكرًا وأنثى، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجًا ﴾[3]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[4]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ ﴿٤٥﴾ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ﴿٤٦﴾ ﴾[5]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ﴿٣٩﴾ ﴾[6]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴿٥٤﴾ ﴾[7]، ووجه دلالة هذه الآيات على الخالق القادر ـ سبحانه وتعالى ـ كما يقول البيضاوي: إنه (خلق من مادة واحدة بشرًا ذا أعضاء

---

(١) قال ـ تعالى ـ في اليهود: ﴿ قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ ﴾ [المائدة: ٦٠].

(٢) سورة السجدة: ٧.

(٣) سورة فاطر: ١١.

(٤) سورة الروم: ٢١.

(٥) سورة النجم: ٤٥، ٤٦.

(٦) سورة القيامة: ٣٩.

(٧) سورة الفرقان: ٥٤.

مختلفة، وطباع متباعدة، وجعله قسمين متقابلين، وربما يخلق من نطفة واحدة توأمين ذكرًا وأنثى)[1]، فدل ذلك على الخالق القدير، ولو كان ذلك بالطبع كما يقول الطبائعيون، لما وُجد الضدّان من المادة الواحدة، مع كون الظروف متساوية.

وظاهرة الزوجية وخلق الأضداد والمتقابلات ليست من خصائص خلق الإنسان، بل هي في كل ما خلق الله ـ عز وجل ـ، كما قال ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾[2]، قال ابن قتيبة: (يريد به ضدين: ذكرًا وأنثى، وأسود وأبيض، وحلوًا وحامضًا، وأشباه ذلك)[3].

ومن مظاهر التنوع في خلق الإنسان ماذكره الله ـ تعالى ـ في قوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾[4]، ولاشك أن اقتران هذا الاختلاف في الألسن والألوان في هذه الآية الكريمة بخلق السمٰوات والأرض، له دلالته على كبير شأن هذه الآية من آيات الله ـ تعالى ـ.

بل إن له ميزة عليها من جهة الاختلاف، فإن الواحد من البشر لايشتبه بغيره حتى لايتميّز منه، على كثرة عددهم، في حين أن السمٰوات متشابهة، وفي هذا الاختلاف من الحكم والمصالح مايدل على خالقه، فإن الإنسان يحتاج إلى التمييز بين الأشخاص ليحفظ حقه، ويعرف عدوه من صديقه، وذلك بالبصر من جهة اختلاف الألوان والصور، وبالسمع من جهة اختلاف الألسن والأصوات، فسبحان العليم الحكيم،

---

(١) تفسير البيضاوي: ٢/ ١٤٥.

(٢) سورة الذاريات: ٤٩.

(٣) تأويل مشكل القرآن: ص٣١٤.

(٤) سورة الروم: ٢٢.

حيث جعل الاختلاف مختصا بهذا دون باقي الحواس[1].

ولاشك أن هذا الاختلاف من البراهين القاطعة على بطلان إسناد التأثير إلى الطبائع، كما يقول الملاحدة؛ لأنه لايكون إلا بإرادة مخصصة[2].

وكذلك ورد الاستدلال على الخالق -جل وعلا- بما رُكّب في الإنسان من وسائل الإدراك، وذلك في أكثر من موضع، كما قال -تعالى-: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾[3]، وقال -تعالى-: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾[4]، وقال -تعالى-: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾﴾[5].

وبعد، فهذه بعض التنبيهات القرآنية إلى خلق الإنسان، ودلالة أحواله وأطواره، وبعض تفاصيله، على خالقه -جل وعلا[6]-، بل وعلى وحدانيته، وانفراده باستحقاق الألوهية دون غيره.

وفي تقرير دلالة ذلك إجمالاً على وجود الخالق -جل وعلا-، يقول أبو الفرج صدقة بن الحسين البغدادي[7] -كما نقل عنه شيخ

---

(١) انظر تفسير الرازي: ٢٥/١١١، ١١٢، وآيات الله في الأنفس والآفاق، أو طريقة القرآن الكريم في العقائد لأحمد العدوي: ص٤.

(٢) أضواء البيان للشنقيطي: ص٤٨٦.

(٣) سورة النحل: ٧٨.

(٤) سورة المؤمنون: ٧٨.

(٥) سورة الملك: ٢٣.

(٦) ومن أراد التوسع في هذا فليراجع كتاب: الدلائل والاعتبار في الخلق والتدبير للجاحظ، والحكمة في المخلوقات للغزالي: ص٥٥، ومفتاح دار السعادة لابن القيم: ١/١٨٧ - ١٩٦.

(٧) صدقة بن الحسين بن بختيار بن الحداد البغدادي، أبو الفرج، توفي سنة ٥٧٣هـ، ذكر ابن تيمية أنه من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد، الذين مالوا =

الإسلام في درء التعارض ـ: (وجه دلالة الإنسان من نفسه على الله ـ تعالى ـ أنه كان نطفة، ثم تقلبت به الأحوال إلى أن انتهى إلى حال الكمال، فلابد لهذا التنقل والتغيّر من مغيّر، ولم يكن التغير في وقت أولى من وقت، فلا يخلو ذلك المغير: إما أن يكون قد اقتضى تغيرها على سبيل الإيجاب من غير اختيار، بالطبع أو القالب[1]، أو يكون اقتضى تغيّرها على سبيل الاختيار، وهو الفاعل، ولايخلو ذلك الفاعل: إما أن يكون هو الإنسان، أو غيره.

وإن كان غيره فلا يخلو: إما أن يكون من جنسه أو من غير جنسه، فإن كان من جنسه، فإما أن يكون أبويه، أو غيرهما، فإن كان من غير جنسه فهو قولنا، وسنبطل سائر الأقسام ونثبت هذا الأخير.

أما أنه لايجوز أن يكون الإنسان قد تشكل لأجل أن الرحم على شكل القالب؛ فلأن الكلام فيمن شكل ذلك القالب، كالكلام فيمن شكل الإنسان؛ ولأن القالب يقتضي تشكيل ظاهر مايُلقى فيه، فما الذي اقتضى تشكيل باطن الإنسان، ووضع أجزاء الباطن مواضعها؟ ولايجوز أن يكون المقتضي لتغيير الإنسان وتشكيله طبيعة غير عالمة ولامختارة؛ لأن الإنسان أبلغ في الترتيب والحكمة من بناء دار وصناعة تاج، وكما لم يجز أن يحصل ذلك ممن ليس بعالم، فكذلك الإنسان. ألا ترى أن أعضاء الإنسان مقسومة على حسب المنفعة، وموضوعة مواضعها؟.

= إلى بعض كلام المعتزلة، انظر درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٢٧٠، وذكر عنه ابن الجوزي عظائم، استدل بها على سوء معتقده، انظر المنتظم: ١٨/ ٢٤٣ ـ ٢٤٥، ودافع عنه آخرون، انظر لسان الميزان لابن حجر العسقلاني: ٣/ ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

(١) يعني بالقالب: الوعاء الذي صنع فيه الإنسان، وهو الرحم.

ولايجوز أن يكون الإنسان هو الذي غيّر نفسه من حال إلى حال؛ لأنه لو قدَر على ذلك في حال ضعفه، لكان في حال كماله أقدر، وإذا عجز عن خلق مثله، وخلْق أعضائه في حال كماله، فهو عن ذلك في حال الضعف أعجز.

ولايجوز أن يكون المغير له من حال إلى حال أبويه؛ لأنه ليس يجري حسب إيثارهما، ألا ترى أنهما يريدانه فلا يكون، ويكرهانه فيكون، ويريدانه ذكرًا فيكون أنثى، ويريدانه أنثى فيكون ذكرا، فإذا لم يكن لأبويه في ذلك تأثير، فغيرهما ممالاتعلق له به أجدر، فصح أن للإنسان فاعلاً مخالفا له[1]، وهو الله ـ تعالى ـ)[2].

يقول ابن تيمية: (الحجة المتقدمة ـ وهي الاستدلال بحدوث الإنسان ـ حجة صحيحة، وهي من الحجج التي دل عليها القرآن وأرشد إليها)[3]. وبنحو هذا قرر الأشعري هذه الحجة باختصار[4]، وإن كان في بعض المواضع قد فارق الطريقة الشرعية القرآنية في إثبات وجود الله ـ تعالى ـ، كما سيأتي بعد قليل، كما ذُكر نحو هذا التقرير عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ[5].

ولايخفى أن ماذكره أبو الفرج في تقريره السابق لدلالة خلق

---

(١) أي: من غير جنسه.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٨/ ٢٥، ٣١ ـ ٣٣، حيث نقل ابن تيمية هذا النص، وذكر أنه في كتاب «محجة الساري في معرفة الباري» لأبي الفرج البغدادي.

(٣) درء تعارض العقل والنقل: ٨/ ٣٣.

(٤) انظر اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسن الأشعري: ص١٩، ٢٠، وانظر كذلك تقرير الخطابي لهذه الحجة كما نقلها عنه ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية: ١/ ١٧٨.

(٥) ذكرها عنه الخوارزمي في مفيد العلوم ومبيد الهموم: ص١٢، كما ذكر ذلك د. يحيى فرغل في الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية: ص٤٠.

الإنسان على وجود الخالق ـ جل وعلا ـ، هو ماتضمنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾[1]، فهذه الآية الكريمة تقرر دلالة آيات خلق الإنسان في غاية القوة والوضوح.

وقد روى البخاري بسنده عن جبير بن مطعم ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «لما سمعتها كاد قلبي أن يطير»[2]. وفي لفظ: «وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي»[3].

يقول ابن تيمية في تقرير معنى الآية: (هذا تقسيم حاصر، يقول: أَخُلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بَدائِه[4] العقول. أم هم خَلقوا أنفسهم؟ فهذا أشد امتناعا، فعُلم أن لهم خالقا خلقهم.

وهو ـ سبحانه ـ إنما ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليتبين أن هذه القضيّة التي استدل بها فطرية بديهية، مستقرة في النفوس، لايمكن أحدًا إنكارها، فلا يمكن صحيحَ الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولايمكنه أن يقول: هو أحدث نفسه)[5].

وللفخر الرازي وجه استدلال آخر لطيف في خلق الإنسان، أخذه

---

(١) سورة الطور: ٣٥.

(٢) الصحيح، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الطور، (١٨٣٩/٤)، حديث رقم (٤٥٧٣).

(٣) المرجع السابق: كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدرًا، ١٤٧٥/٤ حديث رقم (٣٧٩٨).

(٤) جمع بديهة، وقد كتبت في مطبوعة الرد على المنطقيين: (بداية)، ويظهر لي أن ما أثبته أنسب للسياق.

(٥) الرد على المنطقيين: ص٢٥٣، وانظر الفتاوى: ١١/٢، والصواعق المرسلة لابن القيم: ٤٩٣/٢، ٤٩٤، والفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ضمن الفتاوى: ١٥١/١٣، وتعليق الخطابي على الآية في الأسماء والصفات للبيهقي: ص٤٩٥، ٤٩٦.

من قوله ـ تعالى ـ: ﴿ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٖ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٞ مُّبِينٞ ﴾[1]، حيث يقول في تقرير دلالة الآية: (والمقصود أن الانتقال من تلك الحالة الخسيسة، إلى هذه الحالة العالية الشريفة، لايحصل إلا بتدبير مدبر حكيم عليم)[2]، ثم ذكر أن هذا الوجه أوفق في تقرير وجه الاستدلال على وجود الصانع الحكيم من تفسيره بأنه خصيم لربه منكر لخالقه؛ لأن الآيات سيقت لتقرير وجه الاستدلال على وجود الصانع، لا لتقرير وقاحة الناس وتماديهم في الكفر.

وينبهنا الأشعري إلى وجهٍ آخر لدلالة خلق الإنسان على الخالق ـ جل وعلا ـ، فيقول: (ويدل ترتيب ذلك على محدث قادر حكيم، من قِبَل أن ذلك لايجوز أن يقع بالاتفاق، فيتم من غير مرتب له، ولا قاصد إلى ما وُجد منه[3] فيها[4]، دون ما كان يجوز وقوعها عليه، من الهيئة المخالفة لها، وجواز تقدمها في الزمان، وتأخرها بذلك إلى محدثها ومرتبها؛ لأن سلالة الطين والماء المهين يحتمل من الهيئات ضروبًا كثيرة، لايقتضي واحد منها سلالة الطين، ولا الماء المهين بنفسه، ولايجوز أن يقع شيء من ذلك فيها بالاتفاق، لاحتمالها غيره)[5].

وهو في كلامه هذا ينبه إلى دلالة الإتقان والقصد في خلق الإنسان، على وجود خالق مبدع له. وسياق كلامه يشير إلى دليل الجواز، الذي احتفى به المتكلمون بعده، كالجويني وغيره، وهو دليل صحيح في ذاته، إلا أن المتكلمين قد أضفوا إليه صورة قاتمة، بسبب جدلهم المذموم، وتعقيداتهم المضلة، مما كاد يسلبه بساطته وسهولته، وسلاسة

---

(١) سورة النحل: ٤.
(٢) تفسير الرازي: ١٩/٢٢٦.
(٣) الضمير يعود إلى الترتيب.
(٤) الضمير يعود إلى الأجسام.
(٥) رسالة إلى أهل الثغر: ص١٤٦ ـ ١٤٧.

أسلوبه[1]، كما في كلام الأشعري هنا.

أمّا استدلال المتكلمين بخلق الإنسان على الخالق ـ جل وعلا ـ فقد جاء موافقا لمنهجهم البدعي في إثبات الصانع وحدوث العالم، المتمثل في إثبات الأعراض، ثم إثبات حدوثها، ثم إثبات أن الأجسام لاتخلو منها، ثم إثبات أن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهذا مبني على امتناع حوادث لا أول لها، وطردُ ذلك في سائر الأجسام مبني على القول بتماثلها، فبذلك يثبتون أن العالم حادث، والحادث لابد له من محدث، فبذلك يُثبت الصانع عندهم[2].

فلم يجعلوا خلق الإنسان دليلاً مباشرًا على خالقه، كما جاءت به الطريقة القرآنية، بل أخذوا أولاً يستدلون على أن الإنسان مخلوق محدث، بأن النطفة والعلقة والمضغة لاتنفك من أعراض حادثة، كالاجتماع والافتراق وغير ذلك، ومالايخلو من الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها، كما هو قانونهم، إذًا فالإنسان حادث مخلوق، يحتاج إلى خالق.

وهكذا حملوا ما جاء في القرآن من ذكر خلق الإنسان أطوارًا على

---

(١) انظر تصوير هذا الدليل عند المتكلمين ونقد ابن رشد لهم وتعقب ابن تيمية له في (بين ابن تيمية وابن رشد في الإلـهيات) لمنيف العتيبي: ١/ ٣٤٥ ـ ٣٦٧، وقد مرّ الحديث عنه عند الحديث عن دلالة التخصيص في المخلوقات.

(٢) انظر على سبيل المثال: شرح الأصول الخمسه لعبدالجبار المعتزلي: ص٩٣ ـ ٩٥، والمحيط بالتكليف له أيضا: ص٣٦، والتمهيد للباقلاني: ص٣٨ ومابعدها، والإنصاف له أيضا: ص٢٧ ومابعدها، والشامل للجويني: ص٦٨ ومابعدها من الجزء الأول، والإرشاد له أيضا: ص٢٨، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ١٩ ومابعدها، وكتاب أصول الدين لعبدالقاهر البغدادي، الأصلين الثاني والثالث: ص٣٣ ومابعدها، وكتاب الداعي إلى الاسلام لابن الأنباري: ص١٢٣ ومابعدها، وشرح المواقف للجرجاني: ٥/ ٥.

هذه الطريقة، مع أن المفارقة بين طريقتهم والطريقة القرآنية ظاهرة؛ فإن ماجعله القرآن دليلاً جعلوه هم مستدلاً عليه، فالقرآن يجعل خلق الإنسان وحدوثه مقدمة بدهية تعرف بالحس، ويبنى عليها ضرورة وجود خالق أبدعه، كما مر في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾، وهم يزعمون أن الحس إنما يدرك حدوث الأعراض دون الأجسام، وأن حدوث جواهر النطفة والعلقة والمضغة لايُعرف بالبديهة، والذي دعاهم إلى هذا هو قولهم: إن الأجسام كلها مركبة من الجواهر المنفردة، وأن ما يطرأ على الأجسام من أحوال وتخليق إنما يكون بإحداث أعراضٍ في تلك الجواهر لاغير، كالأكوان الأربعة، التي هي الاجتماع والافتراق والتحريك والتسكين، وغيرها من الأعراض، وهذا هو الشأن عندهم في كل مايحدثه الله ـ تعالى ـ من سحاب ومطر وزرع وثمر وحيوان، وغير ذلك من أنواع المخلوقات، فالذي يفعله الله ـ تعالى ـ فيها إنما هو جمع وتفريق لجواهرها[1]، وهو مايسمونه

---

(١) يقول فخر الدين الرازي في المطالب العالية: ٦/١٩٩: (وأما القائلون بحدوث الجواهر والأجسام فقد اتفقوا على أنه ـ تعالى ـ يخلق هذه الجواهر ثم يؤلفها ثم يركبها، فيتولد من تأليفها وتركيبها هذه الأجسام العظيمة).

ولنقض هذا الاتفاق المزعوم في حقيقة كيفية خلق الله ـ تعالى ـ للمخلوقات، انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٥/١٩٢ ـ ٢٠٣، حيث قرر أن استحالة جسم إلى جسم آخر، مشهود ومعروف عند العامّة والخاصة، وأن القول ببقاء أجزاء الجسم بعينها بعد استحالته إلى حالة أخرى ـ كالمنيّ إذا صار آدميا، والهواء إذا صار ناراً ـ أن هذا مكابرة للحس، والصواب أن نفس حقيقة الشيء استحالت، فخُلق من الأولى ماهو مخالف لها، وفنيت الأولى، ولم يبق من نفس حقيقتها شيء، ولكن بقي ماخلق منها، كما يبقى الإنسان الذي خلق من أبيه بعد موت أبيه.

وقد نبه الشيخ ـ رحمه الله تعالى ـ على أهميّة معرفة هذه المسألة على وجهها بقوله: (ومن عرف هذا زاحت عنه شبهات كثيرة في الإيمان بالله =

إحداث أعراضها، وهو الذي يُعلم عندهم بالحس وبديهة العقل، أما حدوث أعيان الأجسام، أو مايسمونه بالجواهر، فإنما يعلم بطريقتهم السالفة الذكر.

وزعموا أن أحدًا لايمكنه أن يقيم دليلاً على حدوث الأجسام إلا بطريقتهم هذه في الاستدلال، وهذا مخالف لما عليه جمهور العقلاء من السلف والخلف، إذ إنهم يثبتون تحول الأجسام بعضها إلى بعض، ويقولون بأن الرب ـ تعالى ـ لايزال يحدث الأعيان، كما دل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ۝٩﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ۝٦٧﴾[2]، فحدوث عين الإنسان في بطن أمّه ليس مما يستدل عليه، بل هو معلوم لكل أحد، وأوضح عنده مما استدل به أهل الكلام على حدوثه لو كان صحيحا، فكيف إذا كان باطلاً؟

ولو كان صحيحا من نفسه لم يكن معلومًا إلا بأدلة دقيقة غامضة،

= تعالى وباليوم الآخر، في الخلق والبعث، وفي إحياء الأموات وإعادة الأبدان، وغير ذلك مماهو مذكور في غير هذا الموضع، فهذا الموضع يحتاج إلى تحقيقه كل من نظر في هذه الأمور، فإنه بمعرفته تُحل كثير من الشبهات المتعلقة بالله وباليوم الآخر، ويُعرف من الكلام الذي ذمّه السلف، والمعقول الذي يقال إنه معارض للرسول، مايتبيّن به أن هؤلاء خالفوا الحس والعقل) درء تعارض العقل والنقل: ٥/١٩٦ ثم ساق على ذلك أدلة حسّية ونقلية وعقلية تشهد لما قرره.

وانظر كلامه في هذه المسألة أيضا في درء تعارض العقل والنقل: ٧/٢١٩ ومابعدها، والفتاوى: ١٦/٢٧١، ٢٧٢، وسيأتي طرف منه، والنبوات له: ص٧٥ ومابعدها.

(١) سورة مريم: ٩.
(٢) سورة مريم: ٦٧.

لايمكن أن تكون من أصل الدين، فإن أصل الدين يجب أن يقوم على مقدمات أولية بينة معلومة بالبديهة[1].

فطريقهم كما يقول ابن تيمية: (تتضمن جحدَ ماهو المعلوم، وهو حدوث الأعيان الحادثة، وهذا معلوم للخلق، وإثباتَ ماليس بمعلوم بل هو باطل، وهو أن الإحداث لها إنما هو جمع وتفريق للجواهر، وأنه إحداث للأعراض فقط... فالقرآن استدل بماهو معلوم للخلق، من أنه ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾[2]، وهؤلاء جاؤوا إلى هذا المعلوم فزعموا أنه غير معلوم، بل هو مشكوك فيه، ثم زعموا أنهم يذكرون الدليل الذي به يصير معلومًا، فذكروا دليلاً باطلاً لايدل على حدوثه، بل يُظن أنه دليل وهو شبهة، ولها لوازم فاسدة)[3].

ويقول ابن الوزيرمنكرًا على المتكلمين هذه الطريقة: (ليت شعري ـ على كلام المتكلمين ـ، لِمَ حضّ الله الخلق على النظر في السمٰوات ونحوها؟ وما الفرق في دلالة الأعراض بين السماء وذرة من تراب؟)[4].

وممن نبه على بدعية هذه الطريقة وخفائها، غموضها وخطورتها، وصرح بذمها: الإمام أبو الحسن الأشعري[5]، وهو مع ذلك لم يسلم من التأثر بها عند استدلاله بخلق الإنسان على وجود الله ـ تعالى ـ، حيث يقول معلقا على قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً...﴾[6] إلخ الآية مانصه:

---

(١) انظر الفتاوى: ١٦/ ٢٦٧ ـ ٢٧٢، ودرء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٢١٩ ومابعدها.
(٢) سورة العلق: ٢.
(٣) الفتاوى: ١٦/ ٢٧١، ٢٧٢.
(٤) البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ماجاءت به الشرائع: ص١١٦.
(٥) انظر رسالته إلى أهل الثغر: ص١٨٥ ـ ١٨٧.
(٦) سورة المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.

(وهذا من أوضح مايقتضي الدلالة على حدث الإنسان، ووجود المحدِث له، من قِبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغيّر لايكون قديما، وذلك أن تغيّره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيّره، وكونُه قديما ينفي تلك الحال، فإذا حصل متغيّرا بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيّره عليها دل ذلك على حدوثها، وحدوث الهيئه التي كان عليها قبل حدوثها؛ إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أن القديم لايجوز عدمه، وإذا كان هذا على ماقلنا، وجب أن يكون ماعليه الأجسام من التغيّر منتهيا إلى هيئات محدثة، لم تكن الأجسام قبلها موجودة، بل كانت قبلها محدثة)[1]. فهو هنا بنى استدلاله على أصل المتكلمين في إثبات حدوث العالم، وهذا من البقايا التي بقيت عند الأشعري من أصول المعتزلة العقلية، بعد رجوعه عن مذهبهم[2].

إلا أن طريقة الأشعري هذه أوضح من طريقة المتكلمين، وأخصّ دليلاً ومدلولاً؛ فإن هيئات الإنسان وصوره المختلفة ودلالتها على حدوث الإنسان، وإن كانت من جنس طريقة الأعراض، إلا أنها أخص من مطلق دلالة حدوث الأعراض على حدوث ماقامت به من جواهر وأجسام[3].

والحاصل هنا أن مفارقة الطريقة الكلامية البدعية للطريقة القرآنية من وجهين:

أحدهما: أنهم جعلوا الحوادث إنما هي أعراض لا أعيان، وهذا

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر: ص١٤٤ ـ ١٤٦، وانظر اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع له: ص٢٠، حيث بدأه بمسألة في إثبات الصانع قرر فيها دلالة خلق الإنسان، على الطريقة القرآنية، إلا أنه لم يلبث أن ذكر شبهة احتمال قِدم النطفة، ثم ردّها على منهج المتكلمين في إثبات حدوث العالم.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٧/ ٢٢١، والنبوات: ص٧٣.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٢٢٨.

وإن كان فيه دليل صحيح على إثبات الصانع، من جهة حاجة الأعراض إلى محدث، إلا أن فيه قصوراً من جهة قَصْر الحدوث على الأعراض دون الأجسام.

ثانيهما: استدلالهم بحدوث الأعراض على حدوث محالّها، وهذا لايتم إلا بامتناع حوادث لا أول لها، وبالقول بتماثل الأجسام، وهذه مقدمات ينازعهم فيها أكثر العقلاء، بل يبينون فسادها بصريح المعقول[1].

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٢٣٥، وفيه عمومًا بيان بطلان هذه المقدمات بالتفصيل.

الصورة الثانية
خلق السمٰوات والأرض والدواب

تكلمنا فيما مضى عن المجال الأول من مجالات الاستدلال بالمخلوقات على الخالق، ألا وهو آيات الأنفس، وسنذكر هنا المجال الآخر، حسب ما جاء في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾[1]، ألا وهو آيات الآفاق، التي تتمثل فيما ذكره الله ـ تعالى ـ في قوله: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٍ ﴾[2]، فإنا إذا فصلنا الكلام على مضمون هذه الآية، نكون بإذن الله ـ تعالى ـ قد استوفينا التنبيه على دلالة آيات الله ـ تعالى ـ في الآفاق، فإن الآية قد شملت العالم العلوي بذكر السمٰوات، والعالم السفلي بذكر الأرض، وجميع الأحياء بذكر الدواب المبثوثة، ولايعني استيعاب التنبيه على دلالة المخلوقات إحصاءها نوعًا نوعًا، وبيان دلالة كل منها، فإن هذا لايحصيه إلا خالقه ـ جل وعلا ـ، ولكن المقصود استيعاب ماورد التنبيه عليه في القرآن، وأنه شامل لأنواع المخلوقات.

ودلالة خلق السموات والأرض على الخالق لاتقل أهميةً عن دلالة خلق الإنسان، بل قد جاء في موضعين من القرآن التصريح بتفوقهما في الكبر والشدة على الإنسان، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾ ﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا

---

(١) سورة فصلت: ٥٣.

(٢) سورة الشورى: ٢٩.

(٣) سورة غافر: ٥٧.

﴿فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾[1]، وكان خلقها وفطرها هو دليل الرسل بعد الفطرة، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2].

وقد جاء الأمر الصريح بالنظر في خلق السمٰوات والأرض، كما جاء في شأن خلق الإنسان، قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3]، كما جاء الإنكار على الكفار في إعراضهم عما في السمٰوات والأرض من آيات تدل على ربوبيته ـ تعالى ـ، وانفراده باستحقاق الألوهية دون غيره، وعلى المعاد والحساب والجزاء، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٨﴾﴾[4]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾[5]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾[6]، في حين مدح الله ـ تعالى ـ أولي الألباب بأنهم: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ قائلين: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾[7].

والآيات الداعية إلى التفكر في خلق السموات والأرض، المنكرة على من غفل عن آياتهما، كثيرة جدًا، يضيق المقام عن ذكرها، وحسبنا

---

(١) سورة النازعات: ٢٧ ـ ٣٠.

(٢) سورة إبراهيم: ١٠.

(٣) سورة يونس: ١٠١.

(٤) سورة ق: ٦ ـ ٨.

(٥) سورة الأعراف: ١٨٥.

(٦) سورة يوسف: ١٠٥، ١٠٦.

(٧) سورة آل عمران: ١٩١.

ذكر ماتضمنت من لفتات إلى مافي خلق السموات والأرض ومابينهما من وجوه الدلالة على الخالق البديع ـ جل وعلا ـ.

وأود قبل ذلك أن أنبه في هذا الشأن إلى ظاهرة قرآنية تلفت الانتباه، ألا وهي تكرر ذكر خلق السموات والأرض بالحق، ومافي معناه من نفي خلقهما باطلاً ولعبا، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٤﴾﴾[1]، وفي هذا المعنى آيات كثيرة جدًا[2]، وبعضها جاء بالحصر المتضمن مزيدًا من التأكيد، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ﴾[3]، وهذه ظاهرة مهمة، حري بالمتأمل في كتاب الله أن يقف عندها، ويستوحي دلالتها، والمعنى أن الله ـ تعالى ـ لم يخلق تلك المخلوقات باطلاً، بل خلقها صادرةً عن الحق، مشتملةً عليه، آيلةً إليه، فالحق سابق لخلقها، مقارن له، غاية له، فالحق السابق: صدور ذلك عن علمه وحكمته، والحق المقارن: ما اشتملت عليه من الحكم والمصالح والمنافع، والآياتِ الدالة على الخالق وصفاته، وصدق رسله، ولقائه، وأما الحق الذي هو غاية خلقها فهو غايتان: غاية تراد من العباد؛ وهي معرفتهم بخالقهم وعبادتُهم له، وغاية تُراد بهم؛ وهي الجزاء بالعدل والفضل، والثواب والعقاب[4]. وإلى هذه المعاني أشارت الآيات التي تذكر خلق السموات والأرض ومابينهما بالحق، بحسب

---

(١) سورة العنكبوت: ٤٤.

(٢) انظر السور التالية: الأنعام: ٧٣، إبراهيم: ١٩، النحل: ٣، الروم: ٨، الزمر: ٥، التغابن: ٣، الجاثية: ٢٢، الأحقاف: ٣، وبمعناها في: يونس: ٥، والأنبياء: ١٦ ـ ١٨، وص: ٢٧، والدخان: ٣٩.

(٣) سورة الحجر: ٨٥.

(٤) انظر بدائع الفوائد لابن القيم: ٤/ ١٦٢ ـ ١٦٧، وأضواء البيان: ٧/ ٣٦٥ ومابعدها.

سياقها. فتارة يشير السياق إلى كون الحق الذي خلقت السموات والأرض به هو إفراد الله ـ تعالى ـ بالإلهية دون غيره، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣﴾﴾[1]، وتارة يشير إلى البعث والعدل والجزاء، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾[2]، وتارة يكون ذكر الخلق بالحق مطلقا كما في أكثر الآيات التي جاءت بهذا المعنى، فيشمل كل هذه المعاني المتلازمة، كما يشمل بالأولوية دلالة خلق السموات والأرض على خالقها وفاطرها، وهذا مانريد تفصيله في هذا المقام.

١ ـ آيات السماء:

تطلق العرب لفظ (السماء) على عدة معان، يجمعها ويربط بينها: العلو، فإن السماء مشتقة من السمو، والسين والميم والواو أصل يدل على العلو، يقال: سموت إذا علوت، والعرب تسمي السحاب سماءً، والمطر سماءً، وكذلك سقف البيت، وكل عالٍ مطل فهو سماء، حتى يقال لظهر الفرس سماء، ويتوسعون حتى يسمّوا النبات سماءً[3].

ولفظ السماء في القرآن العزيز متردد بين هذه المعاني، فمن إطلاقه على السحاب قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾[4]، وعلى المطر قوله ـ تعالى ـ: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ﴿١١﴾﴾[5]، وعلى سقف البيت قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[6]، وعلى مطلق العلو قوله:

---

(١) سورة النحل: ٣.
(٢) سورة الجاثيه: ٢٢.
(٣) انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ٣/٩٨.
(٤) سورة النحل: ٦٥.
(٥) سورة نوح: ١١.
(٦) سورة الحج: ١٥.

﴿كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[1]، وقوله: ﴿وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ۝٢٤﴾[2].

وأُطلق لفظ السماء في أكثر المواضع على ذلك الخلق العظيم، الموصوف في الكتاب والسنة بأنه سبع طباق، لها أبواب تستفتح، وسكان من الملائكة والنبيين، وبينها مسافات مقدرة، وأوصاف أخرى، تدل على أنها أجرام محسوسة، غير الكواكب، وإنما الكواكب زينة دنياهن.

والمتأمل في الموارد التي ذكرت فيها السماء في القرآن بهذا المعنى الأخير، سواء بالإفراد أو بالجمع[3]، لابد وأن يسلم بادىء ذي بدء، بأن قدرًا كبيرًا من هذا العالم العلوي، إنما ثبت العلم به من طريق السمع، إذ ليس هو بأجمعه داخلاً تحت الحس البشري، وأظهر مثال لذلك السموات السبع، فإنا إذا استبعدنا الرأي القائل: إنها الكواكب السيارة[4]؛ لظهور ضعفه، لم يبق لنا طريق للعلم بكونها سبعا سوى السمع.

هذا وإن كون السموات السبع أجرامًا محسوسة، بعضها فوق بعض، فيها سكان من الأنبياء والملائكة، ولها أبواب تُستفتح وتولج، وبينها مسافات مقدرة بكذا وكذا، إلى غير ذلك من الأوصاف الثابتة بالسمع، هو حقيقة شرعية، ثبتت بالكتاب والسنّة الصحيحة الصريحة، بما لامجال معه للتأويل[5]، وإذا تقرر هذا، فإنه يترتب عليه أن ما ورد من الاستدلال بخلق السماء، ومافيها من آيات، ليس كلّه من باب الاستدلال العقلي، بل إن منه قدرًا كبيرًا هو من باب الاستدلال السمعي،

---

(١) سورة الأنعام: ١٢٥.

(٢) سورة إبراهيم: ٢٤.

(٣) نقل الألوسي عن صاحب الإتقان قوله: حيث يراد العدد يؤتى بالسماء مجموعة، وحيث يراد الجهة يؤتى بها مفردة. انظر روح المعاني: ٢١/١٧.

(٤) انظر التحرير والتنوير: ٨٥/١.

(٥) انظر مثلاً صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، (١١٧٣/٣)، حديث رقم: (٣٠٣٥).

إذ العلم به إنما حصل من طريق السمع، وهذا الاستدلال السمعي على ربوبية الله ـ تعالى ـ وإن كان صحيحا، إلا أنه متوقف على ثبوت النبوة، فمثله كمثل ماتقدم ذكره من خلق الإنسان من طين.

كما يترتب على ذلك أيضا أن ماورد في القرآن من الأمر الصريح بالنظر إلى السماء ليس مقصوراً على الرؤية البصرية فحسب، بل إنه يتناول كذلك الرؤية الإيمانية القلبية المستمدة من نور الوحي، إذ ليس ما تتناوله الرؤية البصرية من السماء الدنيا هو كلّ مافي السمٰوات من عظمة وكبر وسعة، بل إن وراء ذلك سموات أخرى لاتقل عنها عظمة واتساعًا ودلالة على باريها، إلا أن رؤيتها إيمانية علمية لابصرية، ولايمنع ذلك من دلالتها على بديع صنع الله ـ تعالى ـ. فإنها بالإضافة إلى كونها حاصلة بالرؤية القلبية العلمية المستمدة من الإيمان بالوحي، فهي كذلك حاصلة بمشاهدة السماء الدنيا ومافيها من آيات، فإنها تدل على البقية من باب قياس الغائب على الشاهد، وهو مقبول بين المخلوقات دون الخالق، فالسماء الدنيا تدلنا على مافي غيرها من الحبك والإتقان، وعدم التفاوت والفروج، كما قال الله ـ تعالى ـ عنها: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ وَهُمْ عَنْ ءَايَٰتِهَا مُعْرِضُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾[1]، وإن مما يقرّب الأمر، التأمل في ذكر العرش، فكم ورد في القرآن والسنّة مضافا إلى الرب ـ تبارك وتعالى ـ على أنه من دلائل ربوبيته وشواهد عظمته، ونحن إنما علمنا به من طريق السمع، لم نره طرفة عين، إلا بإيماننا رؤية قلبية علمية، كما رُوي عن الحارث بن مالك ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: (. . . وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزًا. . .)[2]، وقد قال الله ـ عز وجل ـ: ﴿ قُلْ مَن

---

(١) سورة الأنبياء: ٣٢.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: ٣/٢٦٦ ـ ٢٦٧، برقم (٣٣٦٧) وابن المبارك في الزهد: ١٠٦، باب الهرب من الخطايا والذنوب، برقم (٣١٤). =

﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبۡعِ وَرَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ۝٨٦﴾[1]، ففي اقتران العرش بالسبع مايوحي بما ذكرنا، من أن الغالب في رؤيتها أنها علمية لابصرية.

وفي ضوء ماتقدم يُفهم قوله ـ تعالى ـ فيما قص عن نوح: ﴿أَلَمۡ تَرَوۡاْ كَيۡفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗا ۝١٥ وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا وَجَعَلَ ٱلشَّمۡسَ سِرَاجٗا ۝١٦﴾[2]، يقول سيد قطب ـ رحمه الله تعالى ـ: (إنما وجه نوح قومه إلى السماء، وأخبرهم كما علّمه الله أنها سبع طباق، فيهن القمر نور، وفيهن الشمس سراج، وهم يرون القمر ويرون الشمس، ويرون مايطلق عليه اسم السماء، وهو هذا الفضاء ذو اللون الأزرق، أما ماهو؟ فلم يكن ذلك مطلوبا منهم، ولم يجزم أحد إلى اليوم بشيء في هذا الشأن، وهذا التوجيه يكفي لإثارة التطلع والتدبر فيما وراء هذه الخلائق الهائلة من قدرة مبدعة، وهذا هو المقصود من ذلك التوجيه)[3].

وهكذا القول في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ﴾[4]، وقوله ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا

= والبيهقي في شعب الإيمان: ٧/ ٣٦٢ ـ ٣٦٣، باب في الزهد وقصر الأمل، برقم: (١٠٥٩٠) و(١٠٥٩١) و(١٠٥٩٢) وفي الزهد الكبير: ٣٥٥ برقم: (٩٧٣)، وعبدالرزاق الصنعاني في المصنف: ١١/ ١٢٩ برقم: (٢٠١١٤) وابن أبي شيبة في الإيمان برقم: (١١٥). وأسانيد الحديث ضعيفة، انظر تخريج الإحياء للعراقي في حاشية إحياء علوم الدين للغزالي: ٤/ ٢٣٤ والإصابة لابن حجر: ١/ ٢٨٩ ومجمع الزوائد: ١/ ٦٢ وتخريج الألباني لكتاب الإيمان لابن أبي شيبة: ٣٨ الحاشية.

(١) سورة المؤمنون: ٨٦.

(٢) سورة نوح: ١٥، ١٦.

(٣) في ظلال القرآن: ٦/ ٣٧١٤، وانظر للأهمية ماقاله عن السمٰوات، في مقومات التصور الإسلامي: ٣٢٦ ـ ٣٢٩.

(٤) سورة البقرة: ٢٩.

﴿أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ۝ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ۝﴾[2]، وغيرها من الآيات التي ذكرت فيها السمٰوات السبع، فالمقصود أن الاستدلال بالسماء على الله ـ تعالى ـ يجمع بين الطريقين: الحسي والإيماني، وينحصر الطريق الحسي بالنسبة للبشر من غير الأنبياء في السماء الدنيا، ومافيها من آيات الربوبية، فإذا تقرر هذا، فلنشر الآن إلى مانبه إليه القرآن من أنواع الدلالة فيها.

أ ـ رفع السماء وإمساكها.

تتجلى في رفع السماء وإمساكها دلالات العناية والتسخير والتقدير، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا[3] وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ۝﴾[4]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَن تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝﴾[5]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا[6]﴾[7]، وقوله ـ تعالى ـ:

---

(١) سورة فصلت: ١١، ١٢.

(٢) سورة الملك: ٣، ٤.

(٣) أي (كراهة أن تزولا، فإن الممكن حال بقائه لابد له من حافظ، أو يمنعهما أن تزولا؛ لأن الإمساك منع)، تفسير البيضاوي: ٢/ ٢٧٥.

(٤) سورة فاطر: ٤١.

(٥) سورة الحج: ٦٥.

(٦) يحتمل أنها بعمد لا تُرى، ويحتمل أنها بلا عمد أصلاً، و(ترونها) تأكيد لنفي ذلك، وهذا هو الأليق بالسياق، والأكمل في القدرة كما يقول ابن كثير، انظر تفسير القرآن العظيم: ٢/ ٥٤٧.

(٧) سورة الرعد: ٢ ونحوها في لقمان: ١٠.

﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ[1]﴾[2] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾﴾[3].

يقول ابن الوزير في تقرير دلالة الآيات السابقة:

(هذه حجة أجمع عليها الكفرة مع المسلمين؛ فإن الجميع اتفقوا على أن العالم في الهواء[4]، أرضه وسماءه، ومافيه من البحار والجبال، وجميع الأثقال، وقد ثبت بضرورة العقل أن الثقيل لايستمسك في الهواء إلا بممسك، وأن هذا الإمساك الدائم المتقن لايكون من غير رب عظيم، قدير عليم، مدبر حكيم)[5].

ويجدر التنبيه هنا إلى أنه قد اشتهر عند أصحاب التفسير العلمي للقرآن تفسير هذا الإمساك بالجاذبية، وبذلك فسروا العمد في آيتي الرعد ولقمان، والإمساك في آيتي فاطر والحج[6]، والذي يظهر ضعف هذا التفسير لوجوه:

---

(١) (أي قائمة ثابتة بأمره لها وتسخيره إياها)، تفسير ابن كثير: ٣/ ٤٧٤.

(٢) سورة الروم: ٢٥.

(٣) سورة الغاشية: ١٨.

(٤) يقصد بالهواء الفضاء والفراغ، وهو إطلاق معروف عند العرب، ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَفْـِٔدَتُهُمْ هَوَآءٌ ﴿٤٣﴾﴾ أي: خالية من الخير، ومنه قول حسّان لأبي سفيان بن الحارث: فأنت مجوّف نخِب هواء. انظر تفسير الطبري: ١٣/ ٢٤١.

(٥) إيثار الحق على الخلق: ص٥٤ باختصار.

(٦) انظر مثلاً «الدروس الدينية» للشيخ محمد مصطفى المراغي: ص٦١ ـ ٦٤، نقلا عن «التفسير العلمي للقرآن» للدكتور أحمد أبو حجر: ص٢٣٢ الحاشية، والإسلام يتحدى لوحيد الدين خان: ص١٢٥. وانظر كلامًا مهما لسيد قطب ـ رحمه الله ـ في نقد تفسير القرآن بالنظريات العلمية، وبيان طبيعة المنهج القرآني في عرض الحقائق الكونية، في كتابه: مقومات التصور الإسلامي: ٣٢٢ ـ ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٩.

* أن الأليق بالسياق، والأكمل في القدرة أنها بلا عمد، و(ترونها) تأكيد لنفي ذلك[1].
* أن اللغة لاتؤيد تفسير العمد بالجاذبية، كما أنه لم يرد بذلك نقل.
* أن الله -تعالى- يقول: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾[2]، وهذا يوحي بأن إمساك العالم هو بمحض الأمر الإلهي دون سبب، وهذا مايؤيده التفسير الأول لقوله -تعالى-: ﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾.
* أنّ هذا التفسير قائم على أن المراد بالسموات: الكواكب، وقد تقدم أن هذا مخالف لصريح السنة، من كونها أجرامًا محسوسة، غير الكواكب.

ب - بناؤها وحبكها وإيساعها.

تتجلى في بناء السماء وحبكها وإيساعها دلالة الإتقان والإحكام، كما دل على ذلك قوله -تعالى-: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيدٍ[3] وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾[4]﴾[5]، وقوله -تعالى-: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾[6] وقوله -تعالى-: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ وَهُمْ عَنْ ءَايَـٰتِهَا مُعْرِضُونَ ﴿٣٢﴾﴾[7].

---

(١) انظر تفسير ابن كثير: ٢/٥٤٧.
(٢) سورة الروم: ٢٥.
(٣) الأيْد: القوة، مصدر آد يئيد، ومن ظن أنها جمع يدٍ فقط غلط غلطا فاحشًا، انظر أضواء البيان: ٧/٦٦٩.
(٤) (لموسعون) إما أن يكون معناها: (وسّعنا أرجاءها)، أو هي من الوُسع بمعنى الطاقة، فيكون المعنى: وإنا لقادرون. انظر تفسير ابن كثير: ٤/٢٥٠، وتفسير البيضاوي: ٢/٤٣١.
(٥) سورة الذاريات: ٤٧.
(٦) سورة البقرة: ٢٢.
(٧) سورة الأنبياء: ٣٢.

قال إياس بن معاوية[1]: السماء على الأرض مثل القبة[2].

وروى ابن جرير بسنده عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة -رضي الله عنهم-، قالوا في تفسير قوله -تعالى-: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾: بناء السماء على الأرض كهيئة القبة، وهي سقف على الأرض[3].

ويقول -عز وجل-: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦﴾[4]، قال ابن عاشور: (والمراد بالسماء هنا ماتراه العين من كرة الهواء التي تبدو كالطبق، وتسمّى الجو)[5].

ويقول -تعالى-: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ۝٢٧ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ۝٢٨﴾[6]، ويقول -تعالى-: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ

---

(١) هو إياس بن معاوية بن قرة، أبو وائل، تابعي، تولى قضاء البصرة زمن عمر بن عبدالعزيز، وتوفي سنة ١٢٢. انظر المعارف لابن قتيبة: ص٢٦٤.

(٢) انظر تفسير ابن كثير: ٢/٥٤٧ وتفسير البيضاوي: ١/٣٧.

(٣) جامع البيان: ١/١٦٢.

(٤) سورة ق: ٦.

(٥) التحرير والتنوير: ٢٦/٢٨٦، وقد فسر ابن عاشور السموات بالكواكب -التي هي عنده المجموعة الشمسية عدا الأرض- استظهارًا، وأنها هي المشاهدة بأعين المخاطبين، فالاستدلال بها استدلال بالمحسوس، وفسر طباقا في قوله -تعالى-: ﴿سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا﴾ بأنها مصدر طابق، أي أن السموات شديدة المطابقة لبعضها، أي متناسبة في النظام، وإليه الإشارة بقوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ انظر التحرير والتنوير: ٢٩/١٦، ١٧ و١/٣٨٥، وماذهب إليه ابن عاشور -رحمه الله تعالى- مخالف لما دل عليه صريح السنّة في حديث المعراج وغيره، كما يردّه تخالف العدد بين السمٰوات السبع والكواكب في المجموعة الشمسية، فقد استقر الأمر أخيرًا على أنها تسعة بمافيها الأرض، أما ماذكر من الاستدلال بالمحسوس فقد تقدم التفصيل فيه. وانظر التفسير العلمي للقرآن في الميزان: ص٣٨١، ٣٨٢.

(٦) سورة النازعات: ٢٧، ٢٨.

﴿فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ ۝٤﴾[1]، ويقول ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلۡحُبُكِ ۝٧﴾[2] ويقول: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥﴾[3].

جـ ـ تزيينها بالكواكب والنجوم.

تتجلى في تزيين السماء بالكواكب والنجوم دلالات العناية والإتقان، والتقدير والنظام، يقول الله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ ۝٦﴾[4]، ويقول ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدۡ جَعَلۡنَا فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجٗا وَزَيَّنَّـٰهَا لِلنَّـٰظِرِينَ ۝١٦﴾[5] ويقول ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدۡ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَـٰبِيحَ﴾[6]، ويقول ـ تعالى ـ: ﴿وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَـٰبِيحَ وَحِفۡظٗاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ۝١٢﴾[7]، ويقول ـ تعالى ـ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي جَعَلَ فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجٗا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجٗا وَقَمَرٗا مُّنِيرٗا ۝٦١﴾[8]، ويلاحظ تخصيص السماء الدنيا بهذه الزينة، وذلك واضح في سياق قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَاۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَـٰبِيحَ وَحِفۡظٗاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ۝١٢﴾[9]، وما ذاك ـ والله أعلم ـ إلا لأنها هي التي في مدى الرؤية الحسية البصرية، دون بقية

---

(١) سورة الملك: ٣، ٤.

(٢) سورة الذاريات: ٧.

(٣) سورة الشمس: ٥.

(٤) سورة الصافات: ٦، وفي المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: (الكواكب: النجوم البادية، ولايقال لها كواكب إلا إذا بدت)، ص٤٢٠.

(٥) سورة الحجر: ١٦، وفي المفردات للراغب: (البروج: القصور، الواحد برج، وبه سمّي بروج النجوم لمنازلها المختصة بها) ص٤١.

(٦) سورة الملك: ٥.

(٧) سورة فصلت: ١٢.

(٨) سورة الفرقان: ٦١.

(٩) سورة فصلت: ١٢.

السموات، وفي هذا مزيد تأكيد على ضعف تفسير السموات السبع بالكواكب.

وإنه لمن عجيب أمر العناية الإلـٰهية بهذا الإنسان أن تُجعل هذه المخلوقات العظيمة الهائلة زينة في السماء، من أجل أن ينظر هو إليها، فيتعرف على مزيّنها ومقدّرها.

د ـ الليل والنهار والشمس والقمر.

إن من آيات السماء الليل والنهار والشمس والقمر، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾[2].

وتتجلى دلالة هذه الآيات من خلال أوصاف كثيرة فيها:

فمن ذلك تسخيرها وتدبيرها، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾ ﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ أَلَا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ ﴿٥﴾ ﴾[4]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ ﴾[5].

ومن ذلك تقديرها وانتظامها، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ

---

(١) سورة فصلت: ٣٧.

(٢) سورة الإسراء: ١٢.

(٣) سورة الأعراف: ٥٤.

(٤) سورة الزمر: ٥.

(٥) سورة إبراهيم: ٣٣.

﴿ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظۡلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾[1].

ومن ذلك اختلاف الليل والنهار، ومافي معناه من التكوير والإيلاج والإغشاء والتقليب، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ فِي ٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَّقُونَ ﴿٦﴾﴾[2]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ خِلۡفَةٗ لِّمَنۡ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوۡ أَرَادَ شُكُورٗا ﴿٦٢﴾﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿يُكَوِّرُ ٱلَّيۡلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيۡلِۖ﴾[4]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ﴾[5] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿يُغۡشِي ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَ﴾[6]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴿٤٤﴾﴾[7]، ووجه دلالة هذه الآيات تشير إليه آية المؤمنون: ﴿وَلَهُ ٱخۡتِلَٰفُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴿٨٠﴾﴾[8]، فإنها تفيد اختصاص الله ـ تعالى ـ بذلك، حيث لايقدر عليه غيره، كما أفادته اللام من قوله (وله)، وتقديم الجار والمجرور على متعلقه[9].

ومن ذلك أنها مسخرة من أجل الإنسان، مكيفة على مايلائمه،

---

(١) سورة يس: ٣٧ ـ ٤٠.

(٢) سورة يونس: ٦، ومعنى الاختلاف أنه إذا جاء هذا ذهب هذا، وإذا ذهب هذا جاء هذا، انظر تفسير الطبري: ٧/ ٨٦.

(٣) سورة الفرقان: ٦٢.

(٤) سورة الزمر: ٥.

(٥) سورة فاطر: ١٣.

(٦) سورة الأعراف: ٥٤ والرعد: ٣.

(٧) سورة النور: ٤٤.

(٨) سورة المؤمنون: ٨٠.

(٩) انظر حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: ٦/ ٣٤٣.

كما يظهر من عدة وجوه، منها:

* السكن في الليل، وطلب المعاش في النهار، كما دل عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ ۖ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٧٢﴾ وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٣﴾﴾[1].

يقول ابن القيم معلقا على هذه الآيات: (خص الله سبحانه النهار بذكر البصر؛ لأنه محله، وفيه سلطان البصر وتصرفه، وخص الليل بذكر السمع؛ لأن سلطان السمع يكون بالليل، وتسمع فيه الحيوانات مالا تسمع في النهار؛ لأنه وقت هدوء الأصوات، وخمود الحركات، وقوةِ سلطان السمع، وضعفِ سلطان البصر، والنهارُ بالعكس؛ فيه قوة سلطان البصر وضعف سلطان السمع)[2].

وفي معنى الآيات السابقة قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾﴾[3].

يقول ابن رشد: (يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التي هٰهنا من حرارة الشمس، وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات، التي جعل الله حياتها بالشمس، وهي الحيوان والنبات، فلما كان اللباس قد يقي من الحر، مع أنه سترة، وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان، سمّاه الله ـ تعالى ـ لباسا، وهذا من أبدع الاستعارة،

---

(١) سورة القصص: ٧١ ـ ٧٣، والسرمد: الدائم، انظر المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ص٢٣١.

(٢) مفتاح دار السعادة: ١/٢٠٨.

(٣) سورة النبأ: ١٠، ١١.

وفي الليل أيضا منفعة أخرى للحيوان، وهو أن نومه يكون مستغرقا، لما كان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس إلى ظاهر البدن، الذي هو اليقظة، ولذلك قال -تعالى-: ﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩﴾، أي مستغرقا من قبل ظلمة الليل)[1].

ولوضوح دلالة هذه الآيات جاء التعجيب من حال الكفار معها، كما أفاده الاستفهام في قوله -تعالى-: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٨٦﴾[2]، وذلك أنها آية ملازمة لهم طوال حياتهم، تخطر ببالهم مرتين كل يوم[3].

* علم الحساب والمواقيت، الذي تتوقف عليه مصالح الناس، وذلك باعتبار جريان الشمس والقمر، كما نبه إلى ذلك قوله -تعالى-: ﴿وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾[4]، وقوله -تعالى-: ﴿۞ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾[5]، وقوله -تعالى-: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا﴾[6]، قال البيضاوي: (أي على أدوار مختلفة يُحسب بهما الأوقات، ويكونان عَلَمي الحُسبان، وهو مصدر حسَب بالفتح)[7].

وكذلك قوله -تعالى-: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾[8].

---

(١) مناهج الأدلة: ١٠٠.
(٢) سورة النمل: ٨٦.
(٣) انظر التحرير والتنوير: ٢٠/٤٣.
(٤) سورة يونس: ٥.
(٥) سورة البقرة: ١٨٩.
(٦) سورة الأنعام: ٩٦.
(٧) انوار التنزيل وأسرار التأويل: ١/٣١٣.
(٨) سورة الإسراء: ١٢.

هـ ـ الظــل.

نبه الله ـ تعالى ـ إلى كيفية مدّ الظل وقبضه في قوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾ ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ[2] سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَٰخِرُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾[3].

وفي تصدير الآيتين بالاستفهام إثارة للاهتمام، بما ينبه على وجود دلالة ذات شأن في الآية.

وقد روى ابن جرير عن جماعة من السلف أن المراد بمدّ الظل في الآية الأولى: (مابين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس)[4].

وذكر الرازي أن حقيقة الظل أمر متوسط بين الضوء الخالص والظلمة الخالصة، وهذا التوسط هو أعدل الطرفين، ولذلك وصفت به الجنة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ﴿٣٠﴾ ﴾[5]،[6].

وقال في معنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ﴾: (إن الناظر إلى الجسم الملون وقت الظل كأنه لايشاهد شيئا سوى الجسم واللون، ونقول: الظل ليس أمرًا ثالثا، ولايعرف به إلا إذا طلعت الشمس، ووقع ضوؤها على الجسم، زال ذلك الظل.. فلولا الشمس لما عرف الظل.. فلهذا قال سبحانه: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ﴾، أي خلقنا الظل أولاً، لما فيه من المنافع واللذات، ثم إنّا هدينا العقول

---

(١) سورة الفرقان: ٤٥، ٤٦.

(٢) أي يتراجع ويدور من جانب إلى جانب. انظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ص٤١٦، والقرطين لابن مطرف: ١/ ٢٤٣.

(٣) سورة النحل: ٤٨.

(٤) التفسير: ١٩/ ١٨.

(٥) سورة الواقعة: ٣٠.

(٦) انظر التفسير الكبير: ٢٤/ ٨٨.

إلى معرفة وجوده بأن أطلعنا الشمس، فكانت دليلاً على وجود هذه النعمة، ﴿ثُمَّ قَبَضۡنَٰهُ﴾ أي أزلنا الظل لادفعة، بل يسيرًا يسيرًا)[1].

أما سجود الظلال في الآية الثانية، فقد فُسر بالخضوع والاستسلام، والانقياد لتدبير الله ـ تعالى ـ[2]، ونحوُها قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ يَسۡجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَظِلَٰلُهُم بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ۩ ١٥﴾[3]، وفي هذا تتجلى دلالة التسخير والتدبير المتقدم ذكرها.

وذكر الرازي أيضا في وجه الاستدلال بالظل على وجود الله ـ تعالى ـ أن حصول الظل أمر نافع للأحياء والعقلاء، وهو من الجائزات قطعا، لوجوده بعد العدم، وعدمه بعد الوجود، فلابد له ضرورة من صانع قادر مدبر محسن يقدّر بالوجه النافع، وما ذاك إلا من يقدر على تحريك الأجرام العلوية، والأجسام الفلكية، على الوصف الأحسن والأكمل، وليس ذاك إلا لله ـ سبحانه وتعالى ـ[4].

وهذا كما نرى استدلال بالاختراع والعناية والإتقان والنظام والتسخير والتخصيص معًا.

وقد أورد الرازي على دلالة الظل على الربوبية اعتراضًا، بأن الظل إنما هو أمر عدمي، فكيف يصح كونه دليلاً؟ وردّ عليه بأن الظل ليس عدما محضا، بل هو أضواء مخلوطة بُظلَم، وقال: (والتحقيق أن الظل عبارة عن الضوء الثاني، وهو أمر وجودي)[5].

---

(١) التفسير الكبير: ٢٤/٨٨.

(٢) انظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ٤١٧، ٤١٨، وزاد المسير لابن الجوزي: ٤/٣١٩، ٤٥٣.

(٣) سورة الرعد: ١٥.

(٤) انظر تفسير الرازي (مفاتيح الغيب): ٢٤/٨٩.

(٥) مفاتيح الغيب: ٢٤/٨٩.

ويمكن أن يردّ أيضًا بأن تهيئة أسباب الظل، وتيسير المصالح والمنافع المترتبة عليه، أمور وجودية تصحح الاستدلال به، كما هو شأن الاستدلال بالليل، مع كونه ظلمة محضة.

وقد نبه الله ـ تعالى ـ إلى دلالة الظل السابقة بقوله في معرِض الامتنان: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا ﴾[1].

وفي ختام الكلام على آيات السماء ومايتعلق بها أود أن أنبه إلى أمر مهم، وهو أن الاستدلال بهذه الآيات لايكفي فيه مجرد الدراسة النظرية في الكتب، والاطلاع على ماحوت من أوصاف وأشكال وهيئات، بل لابد من التأمل المباشر، والنظر البصري إلى السماء، وخصوصًا في الليل، فإن أكثر آياتهما إنما تظهر فيه، وقد حُرم أكثر الناس في هذا الزمن من مزاولة التفكر في السماء وآياتها بسبب حياة التمدن، حيث تحول كثرة أضواء المصابيح الكهربائية دون النظر إلى النجوم، ومن جرب النظر في السماء في ليلة ظلماء، وقابل بين مايراه من آياتها، ومايتلوه من آيات القرآن، فإنه سيرى تمام المطابقة بين الآيات المتلوة والآيات المشهودة، ولن يجد أي عناء في فهم دلالاتها وإدراك معانيها، ولامانع من الاستعانة في ذلك بالوسائل الحديثة، التي تمكن المشاهد من النظر إلى آفاق أبعد وأوسع، مما يكون له أثره في زيادة مجال التفكر والاعتبار، وإن كان القدر المطلوب والكافي للاستدلال والتفكر حاصلاً بدونها.

٢ ـ آيات الأرض:

لاحاجة إلى تكرار الكلام عن الأرض كأحد الأجرام السابحة في الفضاء، فقد مرّ مايغني عن ذلك عند الحديث عن السماء وآياتها، وإنما الحديث هنا عن الأرض كموطن للإنسان.

ومجال الاستدلال السمعي بالنسبة لآيات الأرض أضيق منه بالنسبة

---

(١) سورة النحل: ٨١.

للسماء، إذ الأرض في متناول الحواس، وآياتها قد تكون أقرب إلى الحس والشعور من آيات السماء، لما بينها وبين الإنسان من رباط الأمومة والمواطنة، فهي مسكنه المعد، وفراشه الممهد، بعد أن كان جزءًا منها، ومع ذلك فلابد أن تغيب عن بعض الناس جوانب من الأرض لم يطلعوا عليها، وقد تحوي أنواعا من الآيات في الحيوان والجماد، ومايسمّى بالظواهر الطبيعية، وغير ذلك مما يسمع كثير من الناس بوجوده، ويوقنون به من طريق التواتر، دون أن يقفوا عليه وينظروا إليه بأبصارهم، ومع ذلك فالمؤمنون منهم إذا علموا بشيء من ذلك سبحوا الخالق ـ جل وعلا ـ، وعظموه، وأثنوا عليه بما علموا من دلائل قدرته وعظمته، ولم يمنعهم من ذلك أنه إنما علم من طريق السمع.

والمقصود هنا ذكر مجمل ما جاء في القرآن من التنبيه إلى ظواهر العناية والتسخير، والإحكام والإتقان، في هذا الخلق العجيب.

أ ـ فمن ذلك تهيئة الأرض للسكنى، وإعدادها لتكون موطنا ملائما للإنسان، ويتجلى ذلك في أوصاف كثيرة، نبّه القرآن عليها بألفاظ متنوعه، وأساليب متعددة، وذلك ـ والله أعلم ـ لإثارة الانتباه، ولفت الأنظار لما تحمل من دلالة، فجاء ذكر فرش الأرض للإنسان في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾[1]، وبمعناه جاء ذكر مهدها في عدة مواضع، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا﴾[2]، وقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦﴾[3]، وكذلك بسطها، كما في قوله ـ تعالى ـ على لسان نوح ـ عليه السلام ـ: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ۝١٩﴾[4]،

---

(١) سورة البقرة: ٢٢.
(٢) سورة طه: ٥٣ والزخرف: ١٠.
(٣) سورة النبأ: ٦.
(٤) سورة نوح: ١٩.

ومدّها، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا﴾[1]، وسطحُها، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾[2]، وتذليلها، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا﴾[3]، ووضعها، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾﴾[4]، فهذه الأوصاف المتقاربة تنبه إلى دلالة العناية في تهيئة سطح الأرض للإنسان، من حيث جُعل مذللاً ممهدا كالفراش والبساط، وتنبه كذلك إلى دلالة الخلق، في كيفية صنع هذا السطح على أتم وصف، وخصوصًا آية الغاشية، حيث وُجه النظر إلى كيفية سطح الأرض.

وجاء كذلك التنبيه إلى وصف آخر يدل على العناية التامة، ألا وهو التثبيت والإرساء، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا﴾[5]؟ وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا﴾[6]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ[7]﴾[8]، وهذه الرواسي التي جعلها الله ـ تعالى ـ أوتادًا للأرض أن تميد وتضطرب جاء ذكرها أيضًا في القرآن مرات متعددة، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾﴾[9]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ شَٰمِخَٰتٍ﴾[10]، ﴿وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا ﴿٣٢﴾﴾[11]، والإرساء هنا،

---

(١) سورة ق: ٧.

(٢) سورة الغاشية: ٢٠.

(٣) سورة الملك: ١٥.

(٤) سورة الرحمن: ١٠.

(٥) سورة النمل: ٦١.

(٦) سورة غافر: ٦٤.

(٧) (أي: أن تتحرك بكم يمينا وشمالاً)، مجاز القرآن لأبي عبيدة: ١٢٦/٢.

(٨) سورة لقمان: ١٠.

(٩) سورة النبأ: ٧.

(١٠) سورة المرسلات: ٢٧.

(١١) سورة النازعات: ٣٢.

وإن كان وصفًا للجبال، إلا أنها برسوّها تكون مثبّتة للأرض، مانعة لها بإذن الله ـ تعالى ـ من الميْد والتزلزل.

ومن شواهد العناية والتسخير في خلق الأرض: جعل السبل، الذي جاء ذكره في أكثر من موضع، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝١٠﴾[1]، وفي كلام نوح لقومه فيما حكى الله ـ تعالى ـ عنه: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ۝١٩ لِّتَسْلُكُوا۟ مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا ۝٢٠﴾[2]، وكذلك في كلام موسى لفرعون وقومه فيما حكاه الله ـ تعالى ـ عنه: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا﴾[3]، وكذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَجَعَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ۝٣١﴾[4]، وقوله: ﴿وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝١٥ وَعَلَٰمَٰتٍ﴾[5]، وقد صرح في هذه الآيات بذكر حكمة جعل السبل، وهي الاهتداء، والاهتداء هنا يحتمل معنيين، أحدهما: اهتداء الناس إلى مقاصدهم في سيرهم في الأرض، والثاني: الاهتداء إلى حكمة الخالق بالنظر في خلق الأرض ومافيها من آيات[6].

ومن أوصاف الأرض التي تحمل دلالة العناية: ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ۝٢٥ أَحْيَآءً وَأَمْوَٰتًا ۝٢٦﴾[7].

---

(١) سورة الزخرف: ١٠.
(٢) سورة نوح: ١٩، ٢٠.
(٣) سورة طه: ٥٣.
(٤) سورة الأنبياء: ٣١.
(٥) سورة النحل: ١٥، ١٦.
(٦) انظر تفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب: ٧/ ٤٣٤.
(٧) سورة المرسلات: ٢٥، ٢٦. وكفات: اسم للشيء الذي يكفت فيه، أي يجمع ويضم فيه، انظر التحرير والتنوير: ٢٩/ ٤٣٢.

قال الفراء: (تكفتهم أحياء على ظهرها في بيوتهم ومنازلهم، وتكفتهم أمواتا في بطنها، أي تحفظهم وتحرزهم)[١].

ب ـ ومن الأوصاف التي تكررت كثيرًا في القرآن على أنها من الدلائل الكبرى على الربوبية والبعث معًا: إحياء الأرض بعد موتها، وجعلها صالحة للإنبات، وفتق السماء بالماء، وشق الأرض بأنواع الزرع والنبات، كما جاء في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَٰبٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ ٱلْعُيُونِ ﴿٣٤﴾ لِيَأْكُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ ۖ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٥﴾ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ[٢] كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾[٣]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[٤]، مع قوله ـ تعالى ـ ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٢﴾ ﴾[٥]، فإن الفتق والشق في هاتين الآيتين بمعنى، على أرجح الأقوال في تفسير الآية الأولى[٦]، وأليقها بالسياق، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلْأَرْضِ كَمْ أَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴿٧﴾ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٩﴾ ﴾[٧].

---

(١) معاني القرآن: ٣/ ٢٢٤.
(٢) أي الأجناس، انظر القرطين لابن مطرف: ٢/٨٨.
(٣) سورة يس: ٣٣ ـ ٣٦.
(٤) سورة الأنبياء: ٣٠.
(٥) سورة عبس: ٢٤ ـ ٣٢.
(٦) انظر تفسير الرازي (مفاتيح الغيب): ٢٢/١٦٢، ١٦٣، وأضواء البيان للشنقيطي: ٤/٦١٣ ـ ٦١٥.
(٧) سورة الشعراء: ٧ ـ ٩.

وفي تقرير دلالة إحياء الأرض بالنبات على وجود الخالق -جل وعلا-، يقول القاسمي: (من أظهر البراهين على وجوده -تعالى-: الحياة على الأرض، إنْ نباتية أو حيوانية، فإن الحي لايتولد إلا من حي، وبه يُستدل على نفي التولد الذاتي، وهو زعْم تولد الحي من المادة، وذلك لأن المادة خالية من الحياة، ساكنة خاضعة للنظام الذي وضعه لها خالقها، ويستحيل أن تُولّد حياةً في ذاتها أو غيرها، لاسيما العقل الإنساني بجميع قُواه وغرائزه، فإنه لابد له من خالق عالم حكيم، إذ المواد لاتولّد عقلاً، ولاتستطيع أن تُخرج كائنا جهازيًا متصفًا بأوصاف مباينة لنظام المادة)[1].

وماذكره القاسمي قد أشار إليه قوله -تعالى-: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[2].

وذِكرُ النبات والزرع آيةً عظيمة على الخالق -جل وعلا- في القرآن العظيم من الكثرة والتنوع بحيث يضيق المقام عن حصره، وإنما يجري التنبيه على أمثلة يسيرة.

ومن التنبيهات والإشارات القرآنية في هذا الصدد: لفت الانتباه إلى تنوع الثمار والألوان والأصناف الخارجة من الأرض، مع تجاورها وتماثلها في البيئة التي نشأت فيها، كما جاء في قوله -تعالى-: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ[3] يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾[4]، وقد ذكر الرازي في تفسيره أن تقرير دلالة هذه

---

(١) دلائل التوحيد: ٥٠.

(٢) سورة الروم: ١٩.

(٣) (والصنوان: النخلات يكون أصلهنّ واحد)، معاني القرآن للفراء: ٢/٥٨، ٥٩.

(٤) سورة الرعد: ٤.

الآية على وجود الفاعل المختار من وجهين:

الأول - اختلاف قطع من الأرض بالطبيعة والماهية مع تجاورها، ووقوعها تحت تأثير متماثل من ظروف البيئة، والعوامل الجوية والفلكية، فلابد أن يكون هذا الاختلاف في الصفات بتقدير العليم القدير.

الثاني - أن القطعة الواحدة من الأرض تُسقى بماء واحد، فيكون تأثير الشمس فيها متساويًا، ثم إن تلك الثمار تجيء مختلفة في الطعم واللون والطبع والخاصية، ونحن نعلم بالضرورة أن نسبة الطباع والأفلاك للكل على السوية...، وهذا يدل دلالةً قطعية على أن الكل بتدبير فاعلٍ مختار[1]، ونحو دلالة هذه الآية ماجاء في قوله -تعالى-: ﴿ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴾[2][3].

وقريب منه أيضا قوله -تعالى-: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ[4] دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ[5] إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[6].

قال البيضاوي في تعليقه على آخر هذه الآية: (أي لآيات على وجود القادر الحكيم وتوحيده، فإن حدوث الأجناس المختلفة والأنواع المفتنّة من أصل واحد، ونقْلَها من حال إلى حال، لايكون إلا بإحداث قادر يعلم تفاصيلها، ويرجح ماتقتضيه حكمتُه، مما يمكن من أحوالها،

---

(١) انظر مفاتيح الغيب: ٢٠/٦ - ٧، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٨٢/١.

(٢) سورة النحل: ١٣.

(٣) انظر مفاتيح الغيب: ٤/٢١.

(٤) هي عذوق النخل، انظر القرطين لابن مطرف: ١٦٨/١.

(٥) أي: إدراكه ونضجه، المرجع السابق: ١٦٨/١.

(٦) سورة الأنعام: ٩٩ ونحوها في: ١٤١.

ولايعوقه عن فعله نِدٌّ يعارضه، أو ضدٌّ يعانده)[1].

ولاتقتصر دلالة التنوع والتلوّن هذه على النبات وحده، بل تشمل أيضا ماجاء في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾[2].

فإن قيل: إنما حصل هذا التنوع والاختلاف لاختلاف القوابل، وغير ذلك من الأسباب، فالجواب أن تلك الأسباب والقوابل هي جميعا من فعل الله ـ تعالى ـ، فهو سبحانه الذي أعد القوابل، وهو الذي أمد كل شيء بحسب ما أعده له[3].

جـ ـ ومن آيات الأرض: الرياح والسحاب والمطر، وهي من الآيات التي ثنّى القرآن ذكرها والتنبيه على دلالتها على الربوبية، وأومأ إلى ذلك من خلال صفات ووظائف لهذه الرياح، تدل على المقدّر المدبّر الحكيم، فمن ذلك ماجاء في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٍ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحْمَتِهِۦ وَلِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٤٦﴾﴾[4]، فوُصفت الرياح في هذه الآية بأنها مبشرات؛ لأنها علامة على المطر تُبشر به، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحْمَتِهِۦ﴾، وذلك بإنزال الغيث من السماء، ونحو ذلك قوله ـ تعالى ـ في آية أخرى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ﴾[5]، وقد جاء هذا المعنى

---

(١) تفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب: ٤/ ١٠٥.

(٢) سورة فاطر: ٢٧، ٢٨.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/ ٣٨٢.

(٤) سورة الروم: ٤٦.

(٥) سورة الأعراف: ٥٧.

بصيغة الاستفهام في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ ۗ أَءِلَـٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾[1]، كما بينت الآية وظيفةً أخرى للرياح، ألا وهي إجراء الفُلك وتسييرها، كما جاء في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِ ٱلْجَوَارِ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَـٰمِ ﴿٣٢﴾ إِن يَشَأْ يُسْكِنِ ٱلرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَىٰ ظَهْرِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿٣٣﴾﴾[2]، وفي هذا من النفع العظيم مالايخفى، ولذلك قال: ﴿وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾ وذلك بأنواع التجارات التي تحملها هذه السفن[3].

ومن وظائف الرياح الدالة على أنها مسخرة مأمورة مدبرة: ماجاء في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَـٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَـٰكُمُوهُ وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَـٰزِنِينَ ﴿٢٢﴾﴾[4]، وذلك أنها تقوم بعملية التلقيح، إما للسحاب فينزل المطر، وإما للنبات فينتج الثمر، والأول أليق بسياق الآية، ولامانع من دخول المعنيين في عموم لفظ (لواقح)، والله أعلم[5].

وهذا يجرنا إلى الحديث عن خلق المطر وإنزاله من السحاب،

---

(١) سورة النمل: ٦٣.

(٢) سورة الشورى: ٣٢، ٣٣.

(٣) لايؤثر على هذا السفن الحديثة التي تسير بالوقود، فإنها لم تظهر إلا حديثا، ومع ذلك فلم يُستغن عن الشراعية بالكلية، ثم إن المراد من الآية مجرد الاستدلال بآثار العناية، وذلك حاصل بالتأمل فيما مضى من الزمان، وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿٤١﴾ وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [سورة يس: ٤١، ٤٢] وروى ابن جرير في تفسيرها عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: أتدرون ماقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ ﴿٤٢﴾﴾؟ قلنا: لا، قال: هي السفن جُعلت بعد سفينة نوح ـ عليه الصلاة والسلام ـ على مثلها، وذكر ابن كثير أن هذا التفسير هو قول جمع من مفسري السلف. انظر جامع البيان: ٢٣/١٠، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٣/١٣٠.

(٤) سورة الحجر: ٢٢.

(٥) انظر على سبيل المثال تفسير البيضاوي: ٥/٢٨٩ مع حاشية الشهاب.

بل وخلق السحاب نفسه، فقد جاء تفصيله في القرآن في أكثر من آية، ممّا يدل على بالغ أهميته آيةً من آيات الربوبية، كما في قوله ـ عز وجل ـ: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِي[1] سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ[2] يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصْرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٣﴾ ﴾[3].

يقول ابن تيمية: (وكذلك المطر معروف عند السلف والخلف بأن الله ـ تعالى ـ يخلقه من الهواء، ومن البخار المتصاعد، لكن خلقه للمطر من هذا كخلق الإنسان من نطفة، وخلقِه للشجر والزرع من الحب والنوى، فهذا معرفة بالمادة التي خُلق منها، ونفسُ المادة لاتوجب ماخُلق منها باتفاق العقلاء، بل لابد مما به يخلق تلك الصورة على ذلك الوجه، وهذا هو الدليل على القادر المختار الحكيم، الذي يخلق المطر على قدر معلوم وقت الحاجة إليه، والبلد الجرز يسوق إليه الماء من حيث أمطر، كما قال ـ تعالى ـ ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَسُوقُ ٱلْمَآءَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ ﴾[4] . . . الآية، فالأرض الجرز لاتمطَر مايكفيها، كأرض مصر، لو أُمطِرت المطر المعتاد لم يكفها، فإنها أرضٌ إبليز[5]، وإن أُمطرت مطرًا كثيرا، مثل مطرِ شهرٍ، خربت المساكن، فكان من حكمة الباري ورحمته أن أمطر أرضًا بعيدةً، ثم ساق ذلك الماء إلى أرض مصر، فهذه الآيات يُستدل بها على علم الخالق، وقدرته، ومشيئته،

---

(١) (التزجية دفع الشيء لينساق)، المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ص٢١٢.

(٢) أي القطر والمطر، انظر مجاز القرآن لأبي عبيدة: ٢/٦٧.

(٣) سورة النور: ٤٣، وانظر نحوها في سورة الروم: ٣٠.

(٤) سورة السجدة: ٢٧.

(٥) الإبليز: الطين الذي يخلّفه نهر النيل على وجه الأرض بعد ذهابه، وهو لفظ دخيل. انظر المعجم الوسيط: ١/٣. مادة (أبا).

وحكمته، وإثبات المادة التي خُلق منها المطر والشجر، والإنسان والحيوان، مما يدل على حكمته)[١].

٣ ـ الدواب.

وقد ذكرها الله ـ تعالى ـ في أكثر من موضع ضمن آيات الخلق العظيمة، منها قوله ـ تعالى ـ: ﴿ إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٣ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۝٤ ﴾[٢]، وبثُّ الدواب في الأرض قد جاء في غير موضع على أنه من دلائل الربوبية، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ۝١٠ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝١١ ﴾[٣]، والبثُّ في هذه الآيات إشارةٌ إلى إيجاد الله ـ تعالى ـ مالم يكن موجودًا، وإظهاره إياه[٤].

وقد تنوع ذكر الدواب في القرآن، فتارة تُذكر مجملة كما سبق، وتارة تذكر أصنافٌ منها وأجناس، ويُنبه إلى مافيها من وجوه الدلالة على خالقها ـ جل وعلا ـ، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً ۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ۝٦٦ ﴾[٥]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ۝٨٠ ﴾[٦]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمَ لِتَرْكَبُوا۟ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٧٩ وَلَكُمْ فِيهَا

---

(١) منهاج السنة النبوية: ٥/٤٤٣، ٤٤٤.

(٢) سورة الجاثية: ٣، ٤.

(٣) سورة لقمان: ١٠، ١١، وانظر سورة البقرة: ١٦٤، والشورى: ٢٩.

(٤) انظر المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ٣٧.

(٥) سورة النحل: ٦٦، ونحوها في المؤمنون: ٢١، ٢٢.

(٦) سورة النحل: ٨٠.

مَنَٰفِعُ وَلِتَبْلُغُواْ عَلَيْهَا حَاجَةً فِى صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴿٨٠﴾ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَأَىَّ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُنكِرُونَ ﴿٨١﴾﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾[2]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾[3].

والتنبيه في هذه الآيات جاء منصبًا على منافع هذه الدواب وتسخيرها، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾﴾[4]، وهذا لايكون إلا عن مريد مقدّر حكيم.

كما أن الدلالة حاصلة من طريق آخر غير المنافع، ألا وهو خلقها البديع المحكم المتقن، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾[5]، وجمالها وبهاؤها وزينتها، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾﴾[6].

كما قد تأتي من طريق التنبيه إلى هداية هذه الدواب إلى أداء وظيفتها الكونية، في غاية من الدقة والانضباط، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ

---

(١) سورة غافر: ٧٩ ـ ٨١.
(٢) سورة النحل: ٥ ـ ٨.
(٣) سورة الأنعام: ١٤٢.
(٤) سورة الحج: ٣٦.
(٥) سورة الغاشية: ١٧.
(٦) سورة النحل: ٦. وانظر ما قاله سيد قطب عن دلالة الجمال والزينة في الكون، في مقومات التصور الإسلامي: ٣٣٨ ـ ٣٤٣.

﴿ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾[2].

قال ابن القيم: (ولا تزدريَنّ العبرة بالشيء الحقير من الذرّة والبعوض؛ فإن المعنى النفيس يُقتبس من الشيء الحقير، والازدراء بذلك ميراثٌ من الذين استنكرت عقولهم ضرب الله ـ تعالى ـ في كتابه المثل بالذباب، والعنكبوت، والكلب، والحمار، فأنزل الله ـ تعالى ـ: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾[3]، فما أغزر الحِكم وأكثرها في هذه الحيوانات التي تزدريها وتحتقرها، وكم من دلالة فيها على الخالق ولطفه ورحمته وحكمته، فسل المعطّل[4]: من ألهمها هذه الحيل، والتلطّف في اقتناص صيدها الذي جُعل قوتَها، ومن جعل هذه الحيل فيها، بدل ماسلبها من القوة والقدرة، فأغناها ما أعطاها من الحيلة عمّا سلبها من القوة والقدرة، سوى اللطيف الخبير؟)[5].

---

(١) سورة النحل: ٦٨، ٦٩، وانظر ما قاله ابن القيم عن النّحلة في كتابه القيم «مفتاح دار السعادة»: ١/٢٤٨.
(٢) سورة الأعلى: ٣.
(٣) سورة البقرة: ٢٦.
(٤) أي الملحد، الذي يعطّل الربوبيّة.
(٥) مفتاح دار السعادة: ١/٢٤٤.

المبحث الثالث

دلالة دلائل النبوة على الربوبية

إن الاستدلال بدلائل النبوة على الربوبية قسيم الاستدلال بها على النبوات، وسأذكر هنا مايتعلق بأمر إثبات الربوبية، وأرجىء الاستدلال على النبوات إلى حينه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ودلائل النبوة تشمل عدة أمور أهمها: آيات الأنبياء التي يُظهرها الله ـ تعالى ـ على أيديهم، تصديقًا لهم في دعوى الرسالة، وتسمى عند علماء الكلام بالمعجزات، ويتبع ذلك حصول العاقبة والنَّصر للرسل وأتباعهم باطراد، مع قلّة العَدد والعُدد، كما تشمل أيضا كرامات الأولياء، التي يظهرها الله ـ تعالى ـ على أيدي أتباع الرسل إكرامًا لهم، وهي من جنس آيات الرسل، وتُعتبر امتدادًا لها، إذ هي شاهدة بصدقهم، حيث أُكرم بها أتباعهم، ويدخل فيها مايحصل لعباد الله المؤمنين من إجابة الدعوات، وكشف الكربات، وإغاثه اللهفات، وغيرُ ذلك من أنواع الكرامات.

ومع أن دلائل النبوة موجهة أصلاً لإثبات دعوى النبوة والرسالة، إلا أن لها دلالةً ـ دون شك ـ على وجود محدثها وموجدها، وذلك من جهتين:

أولاهما ـ أن منها ماهو خارق للعادة، لايقدر عليه إلا خالق السمٰوات والأرض، ومسيّرُ نظام العالم على تلك العادة المخروقة، فدل اقتران خرق تلك العادة مع دعوى الرسالة، على وجود رب قادرٍ على كل شيء، هو الذي أرسل هذا الرسول، وصدقه بهذه الآيات.

هذا فضلاً عن دلالتها على صدق الرسول نفسه، كما سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ عند الكلام على النبوات.

يقول ابن الوزير: (وأما دلالة المعجزات فهي من أقوى الدلالات، وأوضح الآيات؛ لجمعها بين أمرين واضحين، لم يكن نزاع المبطلين إلا فيهما، أو في أحدهما، وهما: الحدوث الضروري، والمخالفة للطبائع والعادات... وعلى كل حال، فالنبوات، وآياتها البينة، ومعجزاتها الباهرة، وخوارقها الدامغة، أمر كبير، وبرهان منير، ماطرق العالم له معارض البتة، خصوصا مع قدمه وتواتره... وقد اعتضد ذلك بأمرين، أحدهما: استمرار نصر الأنبياء في عاقبة أمرهم، وإهلاك أعدائهم بالآيات الرائعة. وثانيهما: سلامتهم وأتباعِهم، ونجاتهم على الدوام من نزول العذاب عليهم، كما نزل على أعدائهم، ولو مرة واحدة)[1].

ثانيتهما ـ أن ماسوى الخوارق من دلائل النبوة، قد ثبت به صدق الرسول، الذي قد أخبر عن الرب الخالق العظيم، وعن صفات جلاله وكماله، بمالايدع مجالا للشك في كمال ربوبيته وعظمته، فضلاً عن وجوده أصلاً.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وهذه طريقة السلف من أئمة المسلمين، في الاستدلال على معرفة الصانع وحدوث العالم؛ لأنه إذا ثبتت نبوته بقيام المعجز [وجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب، ودعاهم إليه من وحدانية الله ـ تعالى ـ وصفاته وكلامه])[2].

---

(١) إيثار الحق على الخلق: ٥٤، ٥٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٨/ ٣٥٢، ومابين [ ] هو من كلام الخطابي في كتابه «الغنية عن الكلام وأهله» وإنما أضاف إليه ابن تيمية أول الكلام.

وانظر شهادة عالم معاصر قد تمرس في الفلسفة والتصوف بأولوية هذه الطريقة، وهو الدكتور/ عبدالحليم محمود في كتابه «الإسلام والعقل»: ص١٣٠ ومابعدها وص١٧٧ ومابعدها، وانظر «المدخل إلى دراسة علم =

ويقول أيضًا: (الآيات التي يُستدل بها على ثبوت الصانع تدل المعجزة كدلالتها وأعظم، وإذا كانت دلالتها على صدق الرسول معلومة بالاضطرار... فكذلك من نازع في إثبات صانع يقلب العادات، ويغيّر العالم عن نظامه، فأظهر المدّعي للرسالة المعجز الدال على ذلك، عُلم بالضرورة ثبوت الصانع الذي يخرق العادات، ويغير العالم عن نطاق المعتاد.

وبالجملة، فانقلاب العصا حية أمر يدل نفسه على ثبوت صانع قدير عليم حكيم، أعظم من دلالة ما اعتيد من خلق الإنسان من نطفة، فإذا كان ذاك يدل بنفسه على إثبات الصانع فهذا أولى)[1].

ويقول ابن القيم: (وهذه الطريقة [يشير إلى الاستدلال على الخالق بآيات الأنبياء] من أقوى الطرق وأصحها، وأدلها على الصانع وصفاته وأفعاله. وارتباطُ أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها، فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل، ودلالتُها ضرورية بنفسها، ولهذا يسميها الله ـ سبحانه ـ آيات بينات)[2].

وقبل أن أنتقل إلى الحديث عن أنواع هذه الدلالة، وماورد في الشرع من التنبيه إليها، أود أن أنبه على أن الجانب السمعي في هذا الدليل إنما هو ناحية ثبوته، وهي حاصلة باستفاضة الأخبار وتواترها، أما نفس دلالته فلاشك أنها حسية عقلية، فمتى ثبت الخبر ثبتت هذه الدلالة، ولايضرّ توقفها على ثبوت الخبر، وسيأتي مزيد بيان لهذا ـ إن شاء الله تعالى ـ في فصل النبوة[3].

= الكلام» للدكتور حسن الشافعي: ص١٦٧.

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٤٣، ٤٤.

(٢) الصواعق المرسلة: ٣/ ١١٩٧.

(٣) انظر ص: ٥٠٢ ومابعدها.

كما أن ما اشتهر من جعلها أدلة حسية مغايرة للأدلة العقلية غير دقيق، فإن الحواس ماهي إلا أدوات يستخدمها العقل لاكتساب المعارف، فلا يقال: إنها دلائل غير عقلية فلا علاقة لها بهذا البحث.

وفيما يلي أشير إلى أمثلة لما ورد في القرآن من التنبيه على أنواع هذه الدلالة.

أولاً ـ آيات الأنبياء (المعجزات).

وأشهر آيات الأنبياء وأكثرها ذكرًا في القرآن: الآيات التي أظهرها الله ـ تعالى ـ على يد نبيه موسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وهي خير مثال على مرادنا في هذا المبحث، حيث جابه بها موسى منكري الصانع، وهم فرعون وقومه، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ فَسْـَٔلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِذْ جَآءَهُمْ فَقَالَ لَهُۥ فِرْعَوْنُ إِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰمُوسَىٰ مَسْحُورًا ﴿١٠١﴾ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾[1]، والآيات التسع هي: اليد، والعصا، والسنون، ونقص الثمرات، والطوفان، والجراد، والقمّل، والضفادع، والدم، ذكر هذا ابن كثير عن ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، والشعبي، وقتادة، وقال: (وهذا القول ظاهر جلي، حسن قوي)[2].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿بَصَآئِرَ﴾ أي: هي حجج وأدلة تبصّر بصدق مايدعيه موسى، من أن الله ـ تعالى ـ هو رب العالمين، وأنه وحده الإلٰه الحق المبين، وأنه أرسله إلى فرعون وقومه.

ووصْفه لها بالآيات البينات تأكيد على دلالتها على ناصبها

---

(١) سورة الإسراء: ١٠١، ١٠٢.

(٢) تفسير القرآن العظيم: ٣/ ٧٤. وانظر تفسير ابن جرير: ١٥/ ١٧١، ١٧٢، حيث أورد روايات عن السلف في تحديد الآيات التسع، بينها اختلاف حول بعض الآيات.

وموجدها، وعلى صدق من ظهرت على يده؛ إذ الآيات هي العلامات التي يتوصل بها إلى معرفة غيرها، ووصفها بأنها بينات معناه أنها جليات واضحات ظاهرات الدلالة على مدلولها.

والمقصود: أن موسى ـ عليه السلام ـ احتج بالمعجزات على من أنكر وجود الخالق ـ جل وعلا ـ، بل وعلى من ادعى مقام الربوبية، كماهو واضح من قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، فإن القادر وحده على خرق العادة وإظهار هذه الآيات هو رب السموات والأرض وما بينهما، ومسيّر الكون على مشيئته وإرادته.

وهذه الحجة كما يقول ابن القيم (ليس في طرق الأدلة أوثق ولا أقوى منها، فإن انقلاب عصًا تقلها اليد ثعبانا عظيما يبتلع مايمر به، ثم يعود عصًا كما كانت، من أدل دليل على وجود الصانع، وحياته، وقدرته، وإرادته، وعلمه بالكليات والجزئيات، وعلى رسالة الرسول، وعلى المبدأ والمعاد، فكل قواعد الدين في هذه العصا، وكذلك اليد، وفلق البحر طرقًا، والماء قائم بينها كالحيطان، وفتق الجبل من موضعه، ورفعه على قدر العسكر العظيم فوق رؤوسهم، وضرب حجر مربع بعصًا، فتسيل منه اثنتا عشرة عينًا، تكفي أمة عظيمة، وكذلك سائر آيات الأنبياء... فكل طريق من هذه الطرق أصح وأقرب وأسهل وأوصل من طرق المتكلمين)[1].

ثانيا ـ حصول العاقبة للأنبياء وأتباعهم، والدائرة على أعدائهم.

قد مر ماذكره ابن الوزير[2] من أن دلالة آيات الأنبياء قد اعتضدت بأمرين:

---

(١) الصواعق المرسلة: ٣/١١٩٨.

(٢) ايثار الحق على الخلق: ص٥٤، ٥٥، وانظر البرهان القاطع لابن الوزير ايضًا: ص١١٦.

أحدهما ـ استمرار نصر الأنبياء في عاقبة أمرهم، وإهلاك أعدائهم.

ثانيهما ـ سلامتهم وأتباعِهم، ونجاتهم على الدوام من نزول العذاب عليهم، كما نزل على أعدائهم ولو مرة واحدة.

وقد كثرت الإشارة في القرآن إلى هذه الدلالة، بما يلفت النظر إلى أهميتها دليلاً من أدلة الربوبية، فضلاً عن دلالتها على النبوة، ومن أمثلة ذلك الآيات التالية:

قال ـ تعالى ـ: ﴿ أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٧٠﴾ ﴾[1].

وقال ـ تعالى ـ لفرعون: ﴿ فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ ﴿٩٢﴾ ﴾[2].

وقال ـ تعالى ـ بعد قصه قوم لوط: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ ﴿٧٦﴾ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾[3]، وفي سورة الصافات: ﴿ وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ﴿١٣٧﴾ وَبِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٣٨﴾ ﴾[4].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا ﴾[5].

وقال ـ تعالى ـ عن نوح: ﴿ فَأَنجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٥﴾ ﴾[6].

---

(١) سورة التوبة: ٧٠.

(٢) سورة يونس: ٩٢.

(٣) سورة الحجر: ٧٥ ـ ٧٧.

(٤) سورة الصافات: ١٣٧، ١٣٨.

(٥) سورة الفرقان: ٤٠.

(٦) سورة العنكبوت: ١٥.

وقال ـ تعالى ـ عن إبراهيم: ﴿فَأَنجَىٰهُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلنَّارِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ٢٤﴾[1].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ وَأَثَارُواْ ٱلۡأَرۡضَ وَعَمَرُوهَآ أَكۡثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِۖ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظۡلِمَهُمۡ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ ٩ ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ ٱلسُّوٓأَىٰٓ أَن كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ بِهَا يَسۡتَهۡزِءُونَ ١٠﴾[2].

وقال ـ تعالى ـ عن قوم فرعون: ﴿فَجَعَلۡنَٰهُمۡ سَلَفٗا وَمَثَلٗا لِّلۡأٓخِرِينَ ٥٦﴾[3]، وقال ـ تعالى ـ لموسى: ﴿وَذَكِّرۡهُم بِأَيَّىٰمِ ٱللَّهِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٖ لِّكُلِّ صَبَّارٖ شَكُورٖ ٥﴾[4].

وقال ـ تعالى ـ عن قوم لوط: ﴿وَتَرَكۡنَا فِيهَآ ءَايَةٗ لِّلَّذِينَ يَخَافُونَ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ ٣٧ وَفِي مُوسَىٰٓ﴾ (إلى قوله تعالى) ﴿إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ ٤٦﴾[5]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّنَ ٱلۡأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزۡدَجَرٌ ٤ حِكۡمَةُۢ بَٰلِغَةٞۖ فَمَا تُغۡنِ ٱلنُّذُرُ ٥﴾[6]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدۡ أَهۡلَكۡنَآ أَشۡيَاعَكُمۡ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ ٥١﴾[7]، وقال ـ تعالى ـ بعد ذكر ماحل بكفار أهل الكتاب على أيدي المؤمنين: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ٢﴾[8].

والآيات في هذا كثيرة جدًا، أضعاف ماذُكر[9]، تنص على أن ما

---

(١) سورة العنكبوت: ٢٤.

(٢) سورة الروم: ٩، ١٠، ونحوها في المؤمن: ٢١، ٨٢، وفاطر: ٤٤.

(٣) سورة الزخرف: ٥٦.

(٤) سورة إبراهيم: ٥.

(٥) سورة الذاريات: ٣٧ ـ ٤٦.

(٦) سورة القمر: ٤، ٥.

(٧) سورة القمر: ٥١.

(٨) سورة الحشر: ٢.

(٩) انظر مثلاً المواضع التالية: آل عمران: ١٣٧، والأنعام: ٦، ١١، =

حل بكفار الأمم السابقة من العذاب هو من آيات الربوبية، مع كونه من أعظم علامات صدق الرسل.

يؤكد هذا مجيىء لفظ «آية» مطلقا دون ذكر متعلقه، فلم يُقل: آية على كذا، بل أطلق ليشمل الدلالة على سائر أصول الإيمان، الألوهية والنبوة والبعث.

وقد نبهت الآيات إلى أن العلم بهذه الدلائل والعبر يكون من طريقين:

١ ـ خبري سمعي، مستند إلى ثبوت النقل، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[١]. فإن الاستفهام هنا إنكاري؛ لأنهم قد بلغتهم أخبارهم، وتواترت إليهم، وعلموها يقينا[٢].

٢ ـ حسي، وهو مايشاهد من آثار هذه الأمم المعذبة المهلَكة، كما نبه إلى ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَسَكَنتُمْ فِى مَسَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ ٱلْأَمْثَالَ ۝٤٥﴾[٣] وكما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾[٤]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَآ ۚ أَفَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ۝٤٤﴾[٥]،

= والأعراف: ٤، ١٠٠ ـ ١٠٢، وهود: ١٠٠ ـ ١٠٣، ويوسف: ١٠٩، والنحل: ٣٦، ١١١ ـ ١١٢، والكهف: ٥٩، ومريم: ٧٤، ٩٨، وطه: ١٢٨، والحج: ٤٦، والمؤمنون: ٣٠، وسبأ: ١٩، ويس: ٣١، والصافات: ٧٣، والأحقاف: ٢٦، والقمر: ٦ ـ ١٤، والطلاق: ٨ ـ ١٠، والمرسلات: ١٦ ـ ١٨، وسورة الفيل.

(١) سورة إبراهيم: ٩.

(٢) انظر التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٣/١٩٦.

(٣) سورة إبراهيم: ٤٥.

(٤) سورة الرعد: ٤١.

(٥) سورة الأنبياء: ٤٤.

فقد ذكر ابن كثير في تفسيره عن ابن عباس أنه قال في تفسيرها: أولم يروا أنا نفتح لمحمد الأرض بعد الأرض. وذكر عن الحسن البصري أنه قال: يعني بذلك ظهور الإسلام على الكفر. ثم قال ابن كثير: (والمعنى: أفلا يعتبرون بنصر الله لأوليائه على أعدائه، وإهلاكه الأمم المكذبة، والقرى الظالمة، وإنجائه لعباده المؤمنين)[1].

وكما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا ﴾[2].

وكما في قوله ـ تعالى ـ عن ثمود: ﴿ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾[3].

وكما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَعَادًا وَثَمُودَا وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَاكِنِهِمْ ﴾[4].

ثالثا ـ إجابة الدعوات وكشف الكربات.

وقد دل على هذا النوع من دلائل الربوبية قوله ـ تعالى ـ ضمن دلائل ربوبيته ووحدانيته: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾[5].

ولاشك أن حصول إجابة دعوة المضطر، وكشفَ الكرب عنه، بعد رفع يديه إلى السماء، واستغاثته بخالقه، من أعظم الأدلة على وجود رب قادر، سميع بصير، رؤوف رحيم بعباده، فإن اقتران الإجابة بالدعاء،

---

(١) تفسير القرآن العظيم: ٣/١٩٩، وانظر منه: ٢/٥٧١، ٥٧٢.

(٢) سورة الفرقان: ٤٠.

(٣) سورة النمل: ٥٢.

(٤) سورة العنكبوت: ٣٨.

(٥) سورة النمل: ٦٢، والآية دلت على الربوبية من جهة التضمن، وعلى الألوهية بالمطابقة.

وحصول عين المدعو به، دليل عقلي حسّي صريح على وجود السميع المجيب، ولايُعترض على ذلك بعدم حصول الإجابة في بعض الحالات؛ فإنه ليس من شرط صحة هذا الدليل اطّراد الإجابة في كل حالة استغاثة، فإنه قد توجد موانع تمنع من الإجابة في بعض الحالات، كما أن الحكمة الإلـٰهية قد تقتضي أحيانا عدم الإجابة العاجلة.

أما ما يزعمه عبّاد الأوثان من استجابتها لهم، فإنّه لايخرج عن إحدى ثلاث: إما أنهم يكْذبون، كما دل على ذلك صريح القرآن: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾[1]، وإما أن يكون ذلك استدراجا لهم، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾﴾[2]، وكما قال النبي ـ ﷺ ـ: «إذا رأيت الله ـ تعالى ـ يعطي العباد مايسألون على معاصيهم إياه، فإنما ذلك استدراج»[3]، وإما أن يكون ذلك من تلاعب الشياطين بهم، وخداعهم لهم، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا ﴿١١٧﴾ لَّعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿١١٨﴾﴾[4]. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَّفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾[5].

---

(١) سورة الأحقاف: ٥.

(٢) سورة الأعراف: ١٨٢.

(٣) أخرجه أحمد في المسند: ٤/ ١٤٥، عن عقبة بن عامر ـ رضي الله عنه ـ، وابن جرير في التفسير: ٧/ ١٩٥، وهذا لفظه، وقد حسّن إسناده الحافظ العراقي، كما في تخريج الإحياء: ٤/ ١٣٨، وصححه الألباني، كما في السلسلة الصحيحة: ١/ ٧٠٠، برقم (٤١٣).

(٤) سورة النساء: ١١٧، ١١٨. وقد فسر بعض السلف الإناث في الآية بما لاحياة فيه من الأوثان. انظر تفسير الطبري: ٥/ ٢٧٩.

(٥) سورة سبأ: ٤١، ٤٢.

والشياطين قد تتمثل للكفّار، من المشركين وأهل الكتاب، عند دعائهم من يعظمونهم من دون الله، وربما قضت لهم بعض حوائجهم، وخاطبتهم ببعض المغيبات، لكن لا يبلغ ذلك إجابتهم فيما لا يقدر عليه إلا الله بحال(١).

أما اليقين بحصول الإغاثه من الله ـ تعالى ـ للمضطرين، وبإجابته للداعين، فإنه يحصل أيضا من طريقين: طريق السمع، وطريق الحس والمشاهدة.

فمن حضر حادثة الإجابة كانت له حسّية مشاهدة، ومن أمثلة ذلك إنجاء الله ـ تعالى ـ لأنبيائه وأوليائه، كما قال ـ تعالى ـ عن نوح ـ عليه السلام ـ: ﴿ وَلَقَدْ نَادَىٰنَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ ٱلْمُجِيبُونَ ﴿٧٥﴾ ﴾(٢)، وقال ـ تعالى ـ عنه أيضا: ﴿ فَدَعَا رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَغْلُوبٌ فَٱنتَصِرْ ﴿١٠﴾ فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ ﴾(٣).

وكما قال ـ تعالى ـ عن إبراهيم الخليل ـ عليه الصلاة والسلام ـ: ﴿ فَأَنجَىٰهُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلنَّارِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾(٤)، وقد جاء في الصحيح أنه ـ عليه السلام ـ قال حين أُلقي في النار: حسبي الله ونعم الوكيل(٥).

وكما ثبت في صحيح البخاري(٦) من حديث أنس، في قصة الأعرابي الذي دخل والنبي ﷺ يخطب، فطلب منه الاستسقاء، فدعا النبي ﷺ حتى مُطروا، ولم يكن في السماء سحاب قبل دعائه ـ عليه

---

(١) انظر إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لابن القيم: ١/ ٣٣٦.

(٢) سورة الصافات: ٧٥.

(٣) سورة القمر: ١٠، ١١.

(٤) سورة العنكبوت: ٢٤.

(٥) انظر صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب (إن الناس قد جمعوا لكم)، (٤/ ١٦٦٢)، حديث رقم (٤٢٨٧).

(٦) انظر كتاب الاستسقاء، باب الاستسقاء في المسجد الجامع، (١/ ٣٤٣)، حديث رقم (٩٦٧).

الصلاة والسلام ـ، فأجابه الله ـ تعالى ـ قبل أن ينزل يديه من دعائه. وهو حديث ثابت مشهور.

والأمثلة على هذا لاتعد ولاتحصى[1]، ولايزال يحصل من إجابة الله ـ تعالى ـ للدعوات، وتفريج الكربات، مايعلمه أهل الإيمان، ومن نوّر الله بصيرته، فهذا كلّه مشاهد محسوس لمن حضره وباشره، ومن لم يحضره فإنه يعلم به من طريق الخبر الصحيح، إما من طريق الوحي، كما في القرآن والسنّة، وإما من أخبار الثقات العدول، كما في كثير من كتب التواريخ والسير والتراجم.

---

(١) راجع مثلاً كتاب «المستغيثين بالله ـ تعالى ـ عند المهمّات والحاجات والمتضرعين إليه سبحانه بالرغبات والدعوات وما يسر الله الكريم لهم عن الإجابات والكرامات» للإمام أبي القاسم بن بشكوال.

الفصل الثاني
أدلة توحيد الربوبية
مقدمة

أدق مايعرّف به توحيد الربوبية أن يقال: هو إفراد الله ـ تعالى ـ بالخلق والملك والتدبير[1].

وذلك أن المراد بتوحيد الربوبية هو إفراد الله ـ جل وعلا ـ بجميع معاني الربوبية اللغوية والشرعية، ونفي الشريك عنه في أي منها، فيشمل بذلك توحيد الله ـ تعالى ـ في أفعاله المتعلقة بمشيئته، كالخلق والتدبير، كما يشمل سائر صفات الربوبية الذاتية، كالملك والقيومية والصمدية، بل ويشمل سائر صفات الكمال الإلـٰهية باعتبارها من لوازم الربوبية، لكن جرى الاصطلاح على جعل الأسماء والصفات قسما مستقلا عن توحيد الربوبية، باعتبار أن الغالب عليه توحيد الرب في أفعاله، وعلى هذا التقسيم سيجري البحث فيما يأتي من دلالة الربوبية على الألوهية، أما الصفات فسأفرد الحديث عنها في الفصل الخاص بأدلة الكمال والتنزيه[2].

---

(١) انظر تجريد التوحيد المفيد للمقريزي: ص٨٠، وشرح السفارينية: ١/ ١٢٨، وتيسير العزيز الحميد: ص٣٣، والقول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين: ١/ ٥ ـ ٧.

(٢) قد يُذكر من معاني توحيد الربوبية: توحيد الله في ذاته، وهذا إن كان المراد منه مجرد نفي تعدد الذوات الإلـٰهية فهو الذي ذكرنا من نفي الشريك عن الله ـ تعالى ـ في صفات الربوبية الفعلية والذاتية، أما إن كان على مراد المتكلمين حيث يقولون: واحد في ذاته لاقسيم له، ويفسرونه بنفي التركيب والتبعيض، فهذا من بدع المتكلمين المفضية إلى نفي الصفات الإلـٰهية، =

واقتصار بعض العلماء في تعريف توحيد الربوبية؛ بأنه توحيد الله في أفعاله هو من باب التغليب أو التقريب[1].

وقد دلت الفطرة على توحيد الربوبية، كما دلت على وجود الله ـ تعالى ـ، وذلك أن اتجاه النفوس حال الاضطرار إنما يكون إلى جهة واحدة، وملجأ واحد، لاتلوي على غيره، ولاترجوا الإغاثة عند سواه، وفي هذا أكبر دلالة على أن النفوس مفطورة على أن ربها ومدبر شؤونها والقادر على أمرها إنما هو رب واحد لاشريك له، وقد مرت بنا الآيات القرآنية الدالة على هذا المعنى، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[2].

ومن التنبيهات القرآنية إلى دلالة الفطرة على توحيد الربوبية، ماذكره الله ـ تعالى ـ من قول نبيّه يوسف ـ عليه السلام ـ لصاحبي السجن: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾﴾[3]؛ فإن هذا السؤال

= وهو قول قائم على افتراض ذات مجردة من الصفات، وهذا لاوجود له إلا في الأذهان، ويمتنع وجوده في الأعيان.

انظر مثلاً: «رسالة التوحيد» لمحمد عبده: الصفحات ٥٨، ٦٤، ٦٥ وانظر «المدخل إلى دراسة العقيدة» للدكتور البريكان: ص٨٧؛ حيث ذكر أن توحيد الربوبية يشمل الإيمان بوحدانية الله ـ تعالى ـ في ذاته، ولم يبين المراد بذلك.

وانظر للأهمية ما قاله ابن تيمية عن التركيب في الرد على المنطقيين: ص٣١٤، ٣١٥؛ حيث بين أن تسمية مايوصف بالصفات تركيبا هو اصطلاح غير شرعي فلا يلتفت إليه، ودرء تعارض العقل والنقل: ٣٣٩/٩، وشرح حديث النزول: ص٨٣ ـ ٩٥.

(١) انظر مثلاً «مجموعة التوحيد» لابن تيمية وابن عبدالوهاب وغيرهما من العلماء: ص٥.

(٢) سورة الإسراء: ٦٧.

(٣) سورة يوسف: ٣٩.

استنطاق للفطرة، واستشهاد لها بما تعرفه وتدركه من وحدانية فاطرها، إذ ليس المراد بسؤاله هذا المفاضلة بين حالين موجودين؛ فإن تعدد الأرباب لاخير فيه أصلاً، بل ليس له وجود في الحقيقة، بدليل قوله ـ تعالى ـ في الآية التي تليها: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً ﴾[1]، يعني لامسميّاتٍ لها في الحقيقة[2].

وكما أن مجرد الإقرار بوجود الله ـ تعالى ـ لايكفي لثبوت وصف الإيمان الشرعي لصاحبه، ولاينفع عند الله ـ تعالى ـ في الآخرة، فكذلك توحيد الربوبية لايغني عن صاحبه شيئًا مالم يأت بمقتضياته من توحيد الألوهية والعبادة، والإيمان باليوم الآخر.

وأوضح دلالة على هذا وأجلاها ماذكره الله ـ تعالى ـ عن كفار مكة، من إقرارهم بهذا النوع من أنواع التوحيد، وذلك في كثير من الآيات، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ ﴾[3].

---

(1) سورة يوسف: ٤٠.

(2) انظر تفسير الرازي: ١٨/١٤١، التحرير والتنوير: ١٢/٢٧٥، الظلال: ٤/١٩٨٩، وقد تضمنت هذه الآية بجانب التنبيه إلى فطرية التوحيد برهانًا عقليًا ظاهرًا على الوحدانية، ألا وهو وصف الواحد بأنه قهار؛ فإن القهر التامّ يستلزم الوحدة، حيث إن الشركة تنافي تمام القهر. وانظر الصواعق المرسلة لابن القيم: ٢/٤٦٦.

(3) سورة يونس: ٣١. ولاتعني تلك الإجابة الصحيحة أنهم كانوا محققين لهذا النوع من التوحيد، فالإقرار به من حيث الجملة شيء، وتحقيقه شيء آخر. انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٩/٣٤٤ـ٣٤٨، وتجريد التوحيد المفيد للمقريزي: ص٢٠، ٢١، و«الدين الخالص» لصديق حسن: ١/١٨٢، ١٨٣.

ووجه الدلالة هنا أنهم مع كونهم مقرين بذلك فهم لم يزالوا متصفين بالكفر والشرك، كما دل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾ ﴾[1]، قال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: من إيمانهم أنهم إذا قيل لهم: من خلق السموات؟ ومن خلق الأرض؟ ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون به[2].

وكذلك كما أن دلالة القرآن العقلية على وجود الله ـ تعالى ـ تركّزت حول الاستدلال بالمخلوقات على الخالق ـ جل وعلا ـ، فإنها أيضًا في الدلالة على توحيد الربوبية قد ارتكزت على المخلوقات، من حيث إن انتظامها وصلاح أمرها وعدم فسادها مستلزم لانتفاء تعدد الأرباب، فبيان وجه هذه الدلالة كامن في تقرير هذا التلازم، وهو ماسنبينه ـ إن شاء الله تعالى ـ في هذا البحث.

ومما يجدر التنبيه إليه: أن المتكلمين لايرون توقف العلم بصحة النبوة على العلم بوحدانية الخالق، لذلك فهم لايمنعون من إثباتها بالدلائل السمعية، كما هو شأنهم في إثبات وجود الخالق ـ جل وعلا ـ[3].

ولقد اتجهت أنظار العلماء في الاستدلال العقلي لهذا المطلب إلى ثلاث آيات من كتاب الله ـ تعالى ـ، لم تكد تتجاوزها إلى غيرها، ألا وهي: قوله ـ تعالى ـ في سورة المؤمنون: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ ﴾[4].

---

(١) سورة يوسف: ١٠٦ .

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره: ١٣/٧٧، وأخرج نحوه عن عكرمة، ومجاهد، وقتادة.

(٣) انظر مثلاً معالم أصول الدين للرازي: ٧٤.

(٤) سورة المؤمنون: ٩١.

وقوله ـ تعالى ـ في سورة الأنبياء: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾[1].

وقوله ـ تعالى ـ في سورة الإسراء: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤٣﴾﴾[2].

أما الآية الأولى فلا خلاف في دلالتها على هذا المطلب، حيث صرحت بذكر الخلق الذي هو من أظهر معاني الربوبية، وإن كان هناك تباين بين كلام العلماء في كيفية تقرير دلالتها.

وأما آيتا الأنبياء والإسراء فإنهما محل خلاف بين من تكلم في دلالتهما.

فبعض أهل السنة على أن الآيتين مسوقتان لتقرير توحيد العبادة، والمتكلمون وبعض أهل السنة يجعلونهما دالتين على توحيد الربوبية، مسوقتين لتقريره، كآية المؤمنون.

وللتحقيق في هذا الخلاف، وحتى نقف على الدليل العقلي الشرعي على توحيد الربوبية، فلابد لنا من تفصيل القول حول معنى كل من الآيات الثلاث، ومعرفة مدى التطابق والتباين بين دلالاتها.

ولما كان المتكلمون يرون أن دلالة الآيات الثلاث هو دليل التمانع المشهور عندهم، ويقررونها بذلك، كان لابُدّ لنا أولاً من عرض هذا الدليل في صوره المتعددة، ومعرفة ماوُجّه إليه من نقد، وما أجيب به عن ذلك، وذلك لنعلم عند تفصيل الكلام عن الآيات الثلاث، مدى صحة النسبة بينها وبين دليل المتكلمين، وهل يتجه إليها ماوجه إليه من اعتراضات.

---

(١) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٢) سورة الإسراء: ٤٢ ـ ٤٣.

المبحث الأول

دليل التمانع عند المتكلمين بين الظن واليقين

يقوم دليل التمانع على افتراضه بين الأرباب لو وجدوا، أي يكون بعضهم مانعا لبعض من إنفاذ أمره وتنفيذ مراده.

ويقرر المتكلمون فرض التمانع هذا على وجهين، بحسب جهة التمانع وموجِبه[1].

١ ـ فباعتبار توارُدِ القُدَر على المحل الواحد، يقررون امتناع وجود إلـٰهين قادرَينِ، نِسبةُ المقدورات إليهما سواء[2]، بأن ذلك يستلزم أحد أمرين كلاهما ممتنع باتفاق:

الأول ـ كون المقدور المعين بين قادرَين مستقلَّين بإيجاده، هذا على فرض وقوعه بهما.

الثاني ـ الترجيح بلا مرجح، إذا فرضنا وقوعه بأحدهما؛ لأن نسبة الممكنات إلى الإلـٰهين المفروضين تكون على السوية، إذ المقتضي للقادرية: ذات الإله، وللمقدورية الإمكان[3].

٢ ـ وباعتبار تعاند الإرادات وتضاربها حول المحل الواحد،

---

(١) انظر روح المعاني للآلوسي: ١٧/ ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) يخرج بهذا فرض وجود إلـٰهين أحدهما أقوى قدرة من الآخر، فإنه لاحاجة لتقرير امتناعه، إذ العجز مطلقًا مناف للألوهية بداهة. انظر التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٧/ ٤٢.

(٣) انظر المواقف للإيجي: ٢٧٨، ٢٧٩، وشرحه للجرجاني: ٥/ ٦٩، وانظر هذا التقرير بتفصيل أكثر في الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ص٥٠، ٥١، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣١٣.

يقررون الدليل بأنه: إذا أراد أحد الإلـٰهين شيئًا، فإما أن يمكِن الآخرَ إرادةُ ضده أو يمتنع، وكلاهما محال.

أما الأول: فلاستلزامه اجتماع الضدين، إن فُرض وقوع مراد كل منهما.

وأما الثاني: فلاستلزامه عجز الإله المفروض فيه كمال القدرة، حيث عجز عن مضادة الإلـٰه الآخر، مع كونها ممكنة في نفسها[1].

وقد أُورد على دليل التمانع هذا عدة انتقادات وقوادح على كلا التقريرين، سُلب بموجبها وصف القطعية، ووُصم بمقتضاها بأنه حجة إقناعية ظنية، لايقينية[2]:

الشبهة الأولى - تجويز أن تكون قدرة كل من الإلـٰهين مشروطة بألا يفعل الآخر معه، فلايقدح ذلك في القدرة، كما يكون الإله الواحد قادرًا على أحد الضدين بشرط عدم الآخر، حيث يستحيل اجتماع الضدين، فيكون كل من الضدين مقدورًا بشرط عدم الآخر، فهو مقدور على سبيل البدل لا الجمع، ولايقدح ذلك في قدرة الإله الواحد باتفاق.

فكذلك يقال في القادرين: كل منهما قادر على الفعل المعيّن حال عدم قدرة الآخر عليه[3].

---

(١) انظر شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/٣٥، والمواقف: ص٢٧٩، ومعالم أصول الدين للرازي: ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) الحجة الإقناعية هي التي تقبل الزوال بالتشكيك، إذ كانت مركبة من الظنيات، أو من الظنيات واليقينيات، ولاتكون الحجة برهانية في اصطلاح المتكلمين إلا إذا كانت مركبة من اليقينيات فحسب، انظر الكليات للكفوي: ص٤٤٠، وشرح السفارينية: ١/٤٣.

(٣) انظر هذا النقد في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٩/٣٦٢، ومعه جوابه عنه، وشرح المقاصد للتفتازاني: ٤/٣٥، ٣٦، حيث ذكره وأجاب عنه أيضًا، والتحرير والتنوير: ١٧/٤٢.

وقد أورد ابن تيمية هذا الاعتراض وأجاب عنه بأنه تشبيه باطل، (وذلك أن القادر على الضدين يفعل كلاً منهما بمشيئته، وإذا فعل أحدهما لم يكن عاجزًا عن فعل الآخر، لكنه قادر عليه إن اختاره، والجمع بينهما ممتنع لذاته، ليس بشيء، وذلك لاينافي القدرة بوجه من الوجوه... بخلاف إذا قيل إنه لايمكنه الفعل إلا إذا أمكنه غيرُه، ولم يُرد أن يفعل معه، ولو أراد الآخر أن يفعل مافعله لم يقدر أن يفعله هو؛ فإنه حينئذ لايكون قادرًا بنفسه، بل يكون غير قادر حتى يمكّنه الآخر، ويمتنع من أن يفعل مايفعله)[1].

كما أورده التفتازاني، وأجاب عنه بنحو جواب ابن تيمية، وعبارته:

(أن الممكن في ذاته ممكن على كل حال، ضرورة امتناع الانقلاب، والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع، أعنى كونه في آن واحدٍ في حيزين، فكذا هٰهنا: يمتنع اجتماع الإرادتين، وهو لاينافي إمكان كل منهما، فتعين أن لزوم المحال إنما هو من وجود الإلـٰهين)[2].

وقد أورد التفتازاني هذه الشبهة في صورة أخرى، وهي:

أن الإله الواحد إذا وُجد المقدور فإنه لايبقى قادرًا عليه، ضرورة امتناع إيجاد الموجود، فيلزم من ذلك أنه لايصلح للألوهية، وأجاب بنفسه عليها بقوله:

(عدم القدرة بناءً على تنفيذ القدرة ليس عجزًا، بل كمالاً للقدرة، بخلاف عدم القدرة بناءً على سد الغير طريق القدرة عليه، فإنه عجزِ بتعجيز الغير إياه)[3].

الشبهة الثانية ـ جواز اتفاق الإلـٰهين وعدم اختلافهما، وممن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٣٦٢.
(٢) شرح المقاصد: ٤/ ٣٦.
(٣) شرح المقاصد: ٤/ ٣٦.

وجّهها إلى هذا الدليل: ابن رشد الفيلسوف[1]، والتفتازاني المتكلم[2].

وقد أجيب عن هذه الشبهة بتقرير لزوم التمانع بينهما لو وُجدا، ومنع جواز الاتفاق، لما يؤدي إليه من القدح في قدرة كل منهما.

وبيان ذلك أنه مع تقدير اتفاق إرادتيهما، فإنه يمتنع أن يكون الفعل الواحد المعيّن ـ المتفق عليه بينهما ـ مفعولاً لهما معًا في نفس الوقت، بل يجب أن يكون أحدهما منفردًا به دون الآخر، وحينئذ يمتنع تعلق قدرة الآخر بهذا الفعل، لالشيء إلا لكون قدرة الأول قد تعلقت به، مع كونه ممكنا في ذاته.

إذا تقرر هذا، عُلم أنه لايُتصور وقوع الاتفاق بينهما في الإرادة إلا على سبيل التداول في تنفيذ المراد، إما بالزمان؛ بأن يفعل هذا حينا وهذا حينًا، وإما بالمكان؛ بأن يعمل هذا بعضًا وهذا بعضًا، وإما بالتفويض؛ بأن يفوض أحدهما إلى الآخر القيام بالفعل، وحينئذ يكون هذا نقصًا في حق كل واحد منهما ينافي الإلـٰهية، حيث لم يقدر على الاستقلال عن الآخر.

ولو فُرض أن كلاً منهما قادرٌ على الاستقلال، ولكن لايمكّنه منه وجود الآخر، كان هذا مثل العجز وأشد، حيث مُنع من مقدوره[3].

الشبهة الثالثة ـ أن كون كل من الإلـٰهين المفترضين عالما بوجوه المصالح والمفاسد يوجب عدم اختلافهما؛ فإن كلا منهما إذا علم المصلحة في أحد الضدين امتنع من إرادة الآخر[4].

---

(١) انظر مناهج الأدلة: ص٦٧.

(٢) انظر شرح العقائد النفسية: ص٢٩، ناقضًا بذلك ماقرره في شرح المقاصد من برهانية هذا الدليل، انظره في: ٤/ ٣٦.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٩/ ٣٦٩.

(٤) انظر شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/ ٣٦.

ونحو هذا ماذكره ابن عاشور في تفسيره ـ محتجًا به على أن إمكان التمانع لايوجب نهوض الدليل ـ من أن الاختلاف في الإرادة إنما يجيء من تفاوت العلم في الانكشاف به، ولذلك يقل الاختلاف بين الحكماء، والإلـهان يُفترض فيهما التساوي في العلم والحكمة، فعلمهما وحكمتهما يقتضيان انكشافًا متماثلاً، فلايريد أحدهما إلا مايريده الآخر، فلايقع بينهما تمانع.

ثم أجاب ابن عاشور على هذا بأنه وإن كان احتمالاً صحيحًا، إلا أنه يصير تعدد الإله حينئذ عبثًا لافائدة فيه[1].

أما التفتازاني فقد كان أكثر توفيقًا في الجواب، حيث يقول بعد إيراده السابق: (لو سُلّم كون الإرادة تابعة للمصلحة ففرض الكلام فيما إذا استوت في الضدين وجوه المصالح)[2].

أما ماذكره ابن عاشور من أن إمكان التمانع لايوجب نهوض الدليل، فقد تقدم قريبًا منع جواز الاتفاق، وأن الاختلاف والتمانع لازم قطعًا.

وعلى فرض إمكانه وجوازه لا لزومه، فإنه يكفي لنهوض الدليل، لما تقدم بيانه من إفضائه إلى نقص قدرة كل من الإلـهين، حيث قُيّدت إرادته بالآخر.

ومما يُرد به على هذه الشبهة التي أورِدت على دليل التمانع:

التأمل في وصف الرب، باعتباره أعلى الموجودات وأكملها على الإطلاق، فإن هذا يوجب الوحدانية، ويمنع التعدد والاشتراك، وذلك ـ كما يقول العقاد ـ: (لأن الكمال المطلق لايكون كمالين مطلقين؛ ولأن الأبد لايكون أبدين؛ ولأن الوجودين اللذين يتفقان في البداية

---

(١) انظر التحرير والتنوير: ١٧/٤٣.

(٢) شرح المقاصد: ٤/٣٦.

والنهاية في تقدير كل شيء، وتصديق كل عمل، ولايختلفان في وصف من الأوصاف، ولافي لازمة من لوازم هذه الأصناف، هما وجود واحد لاوجودين، وليس بينهما من فاصل الذات مايجعلها ذاتين اثنين)[1].

وبما سبق من عرض دليل التمانع عند المتكلمين، ونقض الشبه الواردة عليه، يتبين لنا صحة هذا الدليل عقلاً، وقطعية دلالته على توحيد الربوبية، وهذا كافٍ لتجويز الاستدلال به شرعًا، حيث أدى إلى مايقرره الشرع من توحيد الربوبية، ولم يلزم منه نفي شيء مما جاء به الشرع، كما هو الشأن في دليل الجواهر والأعراض، الذي مرّ ذكره في الفصل الأول من هذا الباب.

ومع القول بصحته، وتأديته المطلوب على مراد المتكلمين، فإنه محدود الفائدة، إذ القول بإلـهين متكافئين من كل وجه إنما هو فرض فرضه المتكلمون، لم يقل به أحد من بني آدم[2]، وهذا من تقصير المتكلمين عن بلوغ الغاية التي قصد إليها القرآن، كما سيظهر عند بيان مدى اتصال دليل التمانع بالآيات الثلاث السالفة الذكر؛ فإن صحته في نفسه شيء، وكونه هو مدلول الآيات والمرادَ منها شيء آخر، ولايلزم من كونه صحيحًا في نفسه أن يكون هو مراد الله ـ تعالى ـ من كلامه، فما كل كلام صحيح يفسّر به القرآن لأدنى مناسبة، بل العبرة بمدلول ألفاظ القرآن نفسها، وما تحتمله من المعاني، ومالا تحتمله، وبسياق الآيات، وماقبلها، ومابعدها، مما يبين المراد منها وماسيقت لتقريره، وهذا ما سنتعرض له في المبحث الثاني.

---

(١) الفلسفة القرآنية: ص١١٩.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٣٤٤.

المبحث الثاني

دلالة القرآن العقلية على توحيد الربوبية

سبقت الإشارة إلى الآيات الثلاث، التي استأثرت باهتمام من تكلم في الدليل العقلي القرآني على توحيد الربوبية، وأن بعض المتكلمين يربطون بين دلالتها وبين دليل التمانع، وأنهم يخالفون فهم السلف للآيات، حيث يقصرون دلالتها على توحيد الربوبية.

والغرض هنا في هذا المبحث بيان ذلك، من خلال تفصيل الكلام حول كل من الآيات الثلاث، وبيان الصواب، أو الراجح في معناها، وماتحتمله من الدلالة ومالا تحتمله، مما ذكره المفسرون من أهل الكلام وغيرهم.

أولاً ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾[1].

جاءت هذه الآية الكريمة في سياق الرد على المشركين، الذين زعموا كذبا وبهتانًا أن الملائكة المكرمين بناتُ الله، حيث يقول الله ـ جل وعلا ـ في هذا السياق الكريم: ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُوا۟ وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤١﴾ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤٣﴾ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾﴾[2].

---

(١) سورة الإسراء: ٤٢.

(٢) سورة الإسراء: ٤٠ ـ ٤٤.

فالآية إذًا ـ كما هو واضح من السياق ـ جاءت ردًّا على زعم المشركين هذا، الذي جعلوه مسوّغًا لاتخاذهم الملائكة آلهةً يعبدونها مع الله ـ تعالى ـ.

وقد رتبت الآية الكريمة بطلان كون الآلهة مع الله ـ تعالى ـ كما هو زعم المشركين ـ على أن ذلك يستلزم أن تبتغي هذه الآلهة المزعومة سبيلاً إلى الله ـ تعالى ـ ذي العرش.

يُفهم هذا الترتيب من أداة (لو) وجوابها في الآية، ولكن هل هي في هذا الموضع امتناعية تفيد امتناع الجواب لامتناع شرطه، كما هو مشتهر عند النحويين؟ أم أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته، كما هو قول المحققين فيما ذكر ابن هشام[1]، وكما يُفهم من تعريف سيبويه لِلَو، حيث قال عنها: (إنها حرف لما كان سيقع لوقوع غيره)[2]؟ سوف نرى أن لهذا السؤال

---

(١) انظر «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب»: ص٣٤٠.

(٢) الكتاب: ٤/ ٢٢٤، وقد قال أبو حيان عن هذا التعريف: (وهو أحسن من قول النحويين: إنها حرف امتناع لامتناع)، البحر المحيط: ١/ ٨٨، وانظر في هذا البحث النحوي كتاب «دراسات لأسلوب القرآن» لمحمد عبدالخالق عضيمة: القسم الأول: ٢/ ٦٤٢، ٦٤٣، وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي: ١/ ٢٧٧، ومابعدها، حيث ذكر تحقيقًا مهمًا لوالده تقي الدين عن استعمال « لو » في القرآن في رسالة سماها: «كشف القناع في حكم لو للامتناع» قال فيها: (تتبعت مواقع « لو » من الكتاب العزيز والكلام الفصيح فوجدت المستمر فيها انتفاء الأول، وكون وجوده ـ لو فرض ـ مستلزما لوجود الثاني، وأما الثاني: فإن كان الترتيب بينه وبين الأول مناسبًا ولم يخلف الأولَ غيرُه فالثاني منتف في هذه الصورة، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ . .) وقال بعد ذلك: (وإنكار كون « لو » امتناعية جحد لضروريات، ودعوى ذلك مطلقًا منقوضة بما لاقبل به، والضابط فيه ماذكرت)، طبقات الشافعية الكبرى: ١/ ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

وجوابه ارتباطًا وثيقًا بالخلاف الواقع حول المراد من ابتغاء السبيل، الذي جُعل في الآية لازمًا لتعدد الآلهة، ودليلاً على بطلان ألوهيتها، فإن في المقصود من ابتغاء السبيل إلى ذي العرش في هذه الآية قولين للمفسرين سلفًا وخلفًا، كلاهما يحتمله السياق[1].

الأول ـ أنه للمغالبة والمعازّة والمنازعة في الملك، وهذا القول مذكور عن ابن عباس[2] والحسن[3] وسعيد بن جبير[4] ومقاتل[5].

وعلى هذا القول تكون دلالة الآية كدلالة قوله ـ تعالى ـ: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ ﴾[6].

القول الثاني ـ أنهم يبتغون إلى ذي العرش سبيلاً للتقرب والتزلّف.

وهذا القول مروي عن قتادة[7]، ومجاهد[8].

---

(١) ممن ذكر احتمال الآية للقولين صاحب التحرير والتنوير، انظر: ١٥/١١١ وقد صرح بأن مآلهما واحد، والسعدي في تفسيره، ٣/١١٠، ١١١، والشنقيطي في أضواء البيان: ٣/٥٣٩ وقد صرح بأن كلا القولين حق يدل عليه القرآن.

(٢) ذكره عنه القرطبي بدون سند. انظر الجامع لأحكام القرآن: ١٠/٢٦٥، ٢٦٦.

(٣) ذكره عنه ابن الجوزي في زاد المسير، انظر: ٥/٣٨، والواحدي في الوسيط: ٣/١٠٩.

(٤) رواه عنه ابن أبي حاتم، كما ذكر السيوطي في الدر المنثور، انظر: ٤/٣٣١، وذكره عنه ابن الجوزي في زاد المسير: ٥/٣٨، والقرطبي في الجامع: ١٠/٢٦٥، وابن عطية في المحرر الوجيز: ٣/٤٥٨.

(٥) ذكره عنه ـ بدون سند ـ أبو الليث السمرقندي في بحر العلوم، انظر: ٢/٢٦٩.

(٦) سورة المؤمنون: ٩١.

(٧) رواه عنه ابن جرير بسنده، انظر: ١٥/٩١.

(٨) ذكره عنه الآلوسي في روح المعاني، انظر: ٨/٧٩، ولم يذكر من رواه عنه.

وقد مال إلى ترجيح كل من القولين جمع من المحققين، مستندًا كل منهم إلى أدلة.

فممن رجح القول الأول: الإمام البغوي في تفسيره، حيث ذكر القولين ثم قال: (والأول أصح)[1].

كما ذكر ابن عطية أنه قول أبي علي الفارسي[2] والنقاش[3] والمتكلمين؛ أبي منصور وغيره[4].

وممن رجحه أيضًا أبو السعود، حيث يقول في تفسيره بعد ذكر القولين:

(والأول، هو الأظهر الأنسب [بقوله] ﴿ سُبْحَـٰنَهُۥ ﴾ فإنه صريح في أن المراد بيان أنه يلزم مما يقولونه محذور عظيم من حيث لايحتسبون، وأما ابتغاء السبيل إليه ـ تعالى ـ بالتقرب فليس مما يختص بهذا التقرير، ولا مما يلزمهم من حيث لايشعرون، بل هو أمر يعتقدونه رأسًا)[5].

وممن رجح ذلك أيضًا الشوكاني[6]، والشنقيطي وقال: إنه المتبادر من الكلام[7]، والصحيح الذي هو الحق من التفسيرين[8].

---

(١) معالم التنزيل: ٣/١١٦.

(٢) هو الحسن بن أحمد بن عبدالغفار، من أكابر أئمة النحويين، توفي سنة ٣٧٧هـ. انظر نزهة الألباء في طبقات الأدباء لابن الأنباري: ص٢٣٢، ٢٣٣.

(٣) هو محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون الموصلي ثم البغدادي، أبو بكر النقاش، إمام أهل العراق في القراءات والتفسير، ضعفه جماعة، توفي سنة ٣٥١هـ. انظر طبقات المفسرين للسيوطي: ص٨٠ ـ ٨٢.

(٤) انظر المحرر الوجيز: ٣/ ٤٥٨.

(٥) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٥/ ١٧٤.

(٦) انظر فتح القدير: ٣/ ٢٣٠.

(٧) انظر أضواء البيان: ٣/ ٥٤٠.

(٨) المرجع السابق: ٧/ ٢٩٣.

أما القول الثاني فقد اقتصر إمام المفسرين ابن جرير الطبري على ذكره، وتبعه على ذلك ابن كثير[1]، وهو الذي رجحه ابن تيمية وقال إنه الصحيح[2].

وتبعه شارح الطحاوية، وذكر أنه المنقول عن السلف[3].

وقد استند من رجح القول بالتقرب إلى الأدلة الآتية:

١ ـ أن المشركين لم يكونوا ينكرون الصانع، أو يقولون: إن آلهتهم تُمانع الله ـ تعالى ـ وتغالبه، مع أن الله ـ تعالى ـ يقول في الآية: ﴿لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾، فدل ذلك على أن المراد بالآية توحيد العبادة والألوهية، لا الربوبية[4].

٢ ـ أن تعدية الفعل: ﴿ابتغوا﴾ بإلى يوحي ذلك، كماهو في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ۝١٩﴾[5]، أي: إلى عبادته وطاعته، ولو كان المراد الممانعة والمغالبة لكان الأنسب تعديته بعلى، كماهو الشأن في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾[6]، [7].

٣ ـ أن اتخاذ السبيل مأمور به مرغب فيه، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾[8]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ

---

(١) انظر جامع البيان للطبري: ١٥/٩١، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٣/٤٧.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٥.

(٣) انظر شرح الطحاوية لابن أبي العز: ١/٤١، ٤٢.

(٤) انظر الموضعين السابقين.

(٥) سورة المزمل: ١٩.

(٦) سورة النساء: ٣٤.

(٧) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٩/٣٥٠.

(٨) سورة المائدة: ٣٥.

﴿يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾[1]، فدل هذا على أن المراد في الآية التقرب والتزلف، لا الممانعة[2].

٤ ـ أن هذا القول هو المروي عن السلف، وقد ذكره ابن جرير كما تقدم، ولم يذكر غيره.

أما أدلة أصحاب القول الأول، فمرجعها إلى أن هذا القول هو الأنسب للسياق، والمتبادر من الكلام، ويمكن تفصيل ذلك بما يلي:

١ ـ أن الآية أُتبعت بتسبيح الله عن لازم قولهم إن معه آلهة، وهو ابتغاؤها السبيل إليه، فدل ذلك على أنه محذور عظيم، وأنه يلزم قولَهم من حيث لايحتسبون.

وهذا لاينطبق على القول بالتقرب والتزلف[3].

٢ ـ أن الآية سُبقت بذكر ادعاء المشركين أن الملائكة بنات الله ـ تعالى وتنزه ـ، فأشبه هذا السياق قوله ـ تعالى ـ في سورة المؤمنون: ﴿بَلْ أَتَيْنَاهُم بِٱلْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ۝٩٠ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾[4].

هذا وبالتأمّل في أدلة القولين نجد أنها متقاربة في عدم قطعيتها بترجيح أحدهما، ولعل هذا مادعى كثيرًا من المفسرين إلى عدم الترجيح بينهما[5]، خصوصًا وأن كليهما يحتمله السياق، ولكن يبقى الكلام في أيهما أولى بأن يكون المراد من الآية، فإن هذا الخلاف حولها هو من اختلاف التضاد لا التنوع، فلا يمكن أن يكون القولان مرادين من الآية معًا.

---

(١) سورة الإسراء: ٥٧.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٥٠، ٣٥١.

(٣) انظر روح المعاني: ١٥/٧٩.

(٤) سورة المؤمنون: ٩٠، ٩١.

(٥) انظر مثلاً تفسير القاسمي: ١٠/ ٢٣١، ونظم الدرر للبقاعي: ٤/ ٣٨٤.

وما ذكره القائلون بالتقرب والتزلف من أن المشركين لم يكونوا منكرين للصانع، ولا قائلين بممانعة آلهتهم له، يمكن الجواب عليه بأن القرآن قد صرح بأنهم ادعوا الولد لله ـ تعالى ـ، ومن لازم هذا أن يكون متصفًا بالربوبية كوالده[1]، فتحدث الممانعة، فأقام الحجة عليهم من لازم قولهم، كما دلت على ذلك آية المؤمنون.

كما أن الترابط والتلازم بين معنى الإلـهية ومعنى الربوبية، المتمثل في اقتضاء الربوبية لاستحقاق الألوهية، وفي انبناء استحقاق الألوهية على الاتصاف بالربوبية، يجعل من قول المشركين: «إن مع الله تعالى آلهة تستحق العبادة»، ملزومًا للقول بربوبية هذه الآلهة، وإن لم يصرحوا بها، فأقام الحجة عليهم بإبطال لازم دعواهم[2].

وصورة هذا التلازم: لو كان هؤلاء الآلهة التي تعبدونها مع الله ـ تعالى ـ تستحق العبادة للزم من هذا اتصافها بالربوبية، وهذا باطل بدليل حتمية حصول المغالبة والمعازّة، المفضية إلى خراب العالم، وهو منتفٍ حسًا، فيكون استحقاقها للعبادة باطلاً، وهو المطلوب.

فهذا استدلال على بطلان قولهم ببيان انتفاء لازم اللازم.

أما ما ذُكر من أن هذا هو قول السلف، فهو معارض بما ورد عن السلف من القول بالتفسير الآخر، فلا إجماع منهم على أحد القولين.

أما بقية ما ذكروا، فلا يعدو أن يكون مرجحات محتملة، لاتُنهي الخلاف.

---

(١) انظر روح المعاني للآلوسي: ٩/٢٥٩، ٢٦٠، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ١٩/١١٤، وقد استدل على ذلك بقوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف: ٨١].

(٢) انظر الكشاف للزمخشري: ٣/٧، وانظر تعليق ابن المنير عليه في الصفحة نفسها.

وكذلك ما ذكره من رجح القول بالمغالبة، لايعدو أن يكون احتمالاً لايقطع بترجيح هذا القول.

فإن التسبيح على القول بالتقرب يكون من ادعائهم الآلهة مع الله ـ تعالى ـ، وهو في حد ذاته محذور عظيم يجب تنزيه الله ـ تعالى ـ منه، ولو لم يرد ذكر المغالبة والممانعة.

أما ماذكر من مشابهة سياق هذه الآية لسياق آية «المؤمنون»، من ذكر ادعاء المشركين الولد لله ـ تعالى ـ، ونقضِ ذلك بدلالة الآية محل البحث، فهو الذي يُبقي في النفس ميلاً إلى ترجيح القول بأن المراد من ابتغاء السبيل هو المغالبة والمعازة، والمنازعة في الملك.

ومما يجدر التنبيه إليه أن « لو » في الآية على هذا القول تكون امتناعية[1]، ويكون نظم الدليل هكذا:

لو وُجد مع الله ـ تعالى ـ آلهة (أرباب) للزم من ذلك أن يلتمسوا الطريق لمغالبته في الملك، ولنتج عن ذلك خراب العالم، وذلك منتفٍ حسًا، فدل ذلك على انتفاء وجود الآلهة.

أما على القول بالتقرب والتزلف فإن (لو) تكون مفيدة لامتناع الشرط خاصة دون الجواب[2]، إذ لايتفق القول بامتناعه مع هذا القول

(١) انظر إشارة الآلوسي إلى هذا في روح المعاني: ١٥/٧٩.

(٢) لعل عدم الانتباه لهذه المسألة هو الذي أوقع الرازي في أن يقول في تفسير الدليل على القول بالتقرب (فلما لم تقدر أن تتخذ لأنفسها سبيلاً إلى الله فكيف يُعقل أن تقربكم إلى الله) مفاتيح الغيب: ٢٠/٢١٧، وهذا خطأ واضح؛ فإنه على هذا القول تكون الآلهة المزعومة قادرة على اتخاذ السبيل، بنص قوله ـ تعالى ـ: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ ﴾ [سورة الإسراء: ٥٧] وكان الصحيح أن يقال في تقرير الدليل على هذا القول: إذا كانت هذه الآلهة التي تزعمون تتقرب إلى الله، وتبتغي إليه السبيل بعبادته، فهذا دليل فقرها، وعدم صلاحيتها للألوهية، وعليكم أن تتجهوا إلى من تتقرب إليه دون غيره.

في الآية؛ فإنه مبني على حصول الجواب وتحققه لا امتناعه، وقد تقدم أن القول باقتصار إفادة (لو) على امتناع الشرط أصوب عند محققي النحويين من القول بإفادتها امتناع الجواب لامتناع الشرط.

والحاصل من هذا البحث: أن الآية دلت على بطلان اتخاذ آلهة تعبد مع الله ـ تعالى ـ من خلال إبطال ربوبيتها، وذلك ببيان اللازم لتعدد الأرباب، من حتمية الصراع المفضي إلى خراب العالم، فالآية إذًا تجمع الدلالة على المطلبين: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية[1]، والله أعلم.

ثانيًا ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾[2].

جاءت هذه الآية الكريمة في أوائل سورة الأنبياء، بعد ذكر تنزيه الله ـ تعالى ـ عن اللهو واللعب، وتهديد الكفار بجزاء وصفهم الله ـ تعالى ـ بالنقائص، وبيان أن الخلق جميعًا مربوبون لله ـ تعالى ـ، وذكر تسبيح الملائكة الدائم لله ـ تبارك وتعالى ـ.

وجاء في الآية السابقة لها مباشرة استنكار عبادة آلهةٍ لاتتصف بصفات الربوبية، التي هي مسوّغات استحقاق المعبود لأن يعبد.

قال الله ـ عز وجل ـ في هذا السياق:

﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا[3]

---

(١) وهذا ما وُفق إليه الشيخ السعدي ـ رحمه الله تعالى ـ في تقرير معنى الآية. انظر تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان: ٣/ ١١٠، ١١١.

(٢) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٣) فُسرّ اللهو بالعبث واللعب مطلقًا، فيكون المعنى: ما خلقنا الخلق من غير حكمة وقصد جليل وغاية عظيمة، وفسّره بعض السلف بأنه اتخاذ الزوجة والولد، وجعلوا الآية ردًا على النصارى في ادعائهم بنوة عيسى ـ عليه السلام ـ، وعلى هذا القول يكون هذا السياق مشابهًا لسياق آيتي الإسراء والمؤمنون، إلا أن الآلوسي جعل التفسير الأول هو الظاهر والمناسب =

﴿لَاتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ۚ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾ وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾ أَمِ ٱتَّخَذُوٓا۟ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾[1] لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا[2] ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ ۖ فَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٤﴾﴾[3].

فالآية كماهو واضح جاءت في سياق الرد على المشركين، الذين كانوا يعبدون مع الله ـ تعالى ـ آلهة أخرى، كما أنها أُتبعت بما يؤكد أن الردّ كان موجهًا بالدرجة الأولى إلى عبادة هذه الآلهة من دون الله ـ تعالى ـ، وذلك في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً﴾، فوصْف الآلهة بأنها متخذة من دون الله ـ تعالى ـ يدل على أنهم ماكانوا

= للسياق، انظر روح المعاني: ١٧/ ٢٠، وسيأتي مزيد بيان لهذه الآية إن شاء الله عند ذكر أدلة التنزيه.

(١) لم يدّعِ المشركون لآلهتهم أنها تُنشر الموتى، بل كان أكثرهم ينكر البعث، ولكن لما كان هذا لازم قولهم بإلـهيتها ـ إذ لايُعبد بحق إلا من يقدر على الإنشار، وهم يزعمون أنها تُعبد بحق ـ جُعل ذلك كصريح الدعوى، فأُنكر عليهم. انظر الكشاف للزمخشري: ٣/ ٧. وسيأتي مزيد بيان لهذا.

(٢) (إلا) هنا بمعنى غير أو سوى عند عامة المفسرين إلا ماذكره الماوردي من أن فيها وجهًا آخر، وهو أن تكون بمعنى الواو، فيكون المعنى: لو كان فيهما آلهة مع الله لفسدتا، وقد قرر الدليل على الوجه الأول بأنه إبطال عبادة غير الله ـ تعالى ـ بعجزه عن قدرة الله، كأنه أراد عما يقدر الله عليه من تدبير العالم وإصلاح أمره، أما الوجه الثاني فقرره بالتمانع. انظر النكت والعيون للماوردي: ٣/ ٤٤٢، وانظر معاني القرآن للفراء: ٢/ ٢٠٠، وتفسير القرطبي: ١١/ ٢٧٩، ومغني اللبيب: ٩٩.

(٣) سورة الأنبياء: ١٦ ـ ٢٤.

يعبدونها لاعتقادهم أنها متصفةٌ بالربوبية، شريكة لله ـ تعالى ـ في الخلق والملك والتدبير[1]، وإنما كانوا يتخذونها وسائط وشفعاء عند الله ـ تعالى ـ، فأشبه هذا قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[2].

ورغم وضوح السياق في تأدية هذا المعنى نجد عامة المتكلمين عندما يقررون دلالة هذه الآية وماشابهها من أدلة التوحيد في القرآن لايصلون إلى هذا المراد الذي دل عليه السياق، بل يقفون بدلالة الآية عند إثبات الوحدانية، وانفراد الله ـ تعالى ـ بالربوبية دون هذه الآلهة المزعومة.

وفي هذا تفريط ظاهر في التوحيد الذي بعثت من أجله الرسل، وأنزلت لبيانه الكتب.

كما أن المتكلمين يبالغون في الربط بين هذه الآية، وبين دليل التمانع الذي يعولون عليه في تقرير الوحدانية.

ودليل التمانع مع كونه صحيحًا مؤديًا للغرض منه، ليس بالضرورة أن يكون هو المدلول المباشر لهذه الآية، كما يرى المتكلمون.

يقول ابن تيمية: (الذي ذكره النظّار عن المتكلمين، الذي سموه دليل التمانع، برهان تام على مقصودهم، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية، والقرآن يبين توحيد الإلـٰهية وتوحيد الربوبية، . . . وليس الأمر كما ظنه هؤلاء، بل هو برهان صحيح عقلي كما قدره فحول النظار)[3]. ثم قرر دليل التمانع على نحو ماسبق.

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٩/ ٣٤٤.

(٢) سورة الزمر: ٣.

(٣) درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٣٥٤، ٣٥٥.

ويقول في بيان أن دليل التمانع ليس هو مقصود الآية: (ومقصود القرآن توحيد الإلـهية، وهو مستلزم لما ذكروه من غير عكس، ولهذا قال ـ تعالى ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فلم يقل: لو كان فيهما إلـهان، بل المقدر آلهة غير الإلـه المعلوم أنه إلـه، فإنه لم ينازع أحد في أن الله إلـه حق، وإنما نازعوا: هل يُتخذ غيره إلـها مع كونه مملوكًا له؟)[1].

وإذا تقرر أن الآية مؤدية في دلالتها لتوحيد الربوبية، حتى مع كونها مسوقة للألوهية، فهل ماذكره المتكلمون في تقرير دلالة التمانع هو مدلول الآية بصورة مباشرة؟ أم أنه يلتقي معها في مجرد كونه من لوازم مدلولها، كما يرى شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ؟.

هذا ماسنعرفه إن شاء الله ـ تعالى ـ بعد تفصيل القول في دلالة الآية.

وعامة المتكلمين عندما يذكرون دليل التمانع يُرجعونه إلى هذه الآية قبل غيرها، باعتبار أنها رتبت امتناع تعدد الأرباب على كونه مستلزمًا لفساد السمٰوات والأرض، وهٰذا منتف وقوعه حسًا ومشاهدة، فيلزم انتفاء التعدد.

ومما يزيد الاستغراب أن أكثر المتكلمين إذا استدلوا بالتمانع على الوحدانية يبادرون إلى الاستشهاد بهذه الآية[2]، على أنها مضمنة هذا الدليل، ولايبادرون إلى آية «المؤمنون»، التي هي أصرح في تأدية مرادهم، وأقرب إلى ماذكروا من هذه الآية.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٦٩، ٣٧٠، وانظر ص: ٣٧٨ من الجزء نفسه.

(٢) انظر مثلاً: الإنصاف للباقلاني: ص٤٩، والغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي: ص٦٧.

وربما اكتفى بعضهم بذكر آية الأنبياء هذه، وربما ذكر بعضهم معها آية «المؤمنون»، على أنها تفصيل لما فيها من دلالة.

وكان الأولى بهم الانصراف مباشرة إلى آية «المؤمنون»، حيث صرحت بذكر التمانع في الربوبية، قبل الالتفات ـ في هذا الصدد ـ إلى آية الأنبياء، التي تحتمل ما أرادوا من الاستدلال بالتمانع، وتحتمل معنى آخر غيره، كالقولين آنفًا في آية الإسراء.

فما قيل في آية الإسراء ـ من احتمالها أن تكون دالة على توحيد الألوهية، على تفسير ابتغاء السبيل إلى ذي العرش المذكور فيها بأنه للتقرب والتزلف، واحتمالها كذلك أن تكون دالة على توحيد الربوبية على التفسير بالمغالبة والمنازعة ـ فإنه يقال هنا أيضًا في هذه الآية، بحسب تفسير المراد بفساد السموات والأرض، المجعول لازمًا لتعدد الآلهة، وبرهانًا على امتناعه.

فلقد رتبت الآية نفي كون الآلهة مع الله ـ تعالى ـ على استلزام ذلك لفساد السمٰوات والأرض، ولافرق بين أن يقال في المراد بالآلهة في هذه الآية الأرباب، أو الآلهة بحق، إذا اعتبرنا أن الإلـه لايكون حقًا إلا إذا اتصف بالربوبية، وإنما الفرق المؤثر في تحديد معنى الآية ونظم دليلها هو الحاصل بين ماذكر من أقوال في تفسير المراد بفساد السمٰوات والأرض، الذي جعل في الآية لازمًا لتعدد الآلهة، وتلك الأقوال هي:

١ ـ أنه فساد أهل السموات والأرض، وهذا ماذكره الفراء وابن جرير[1].

٢ ـ أنه الفساد الناشي عن عبادة غير الله ـ تعالى ـ، وهو مايقابل الصلاح الناشي عن توحيد الله بالألوهية، فهو فساد معنوي، وهذا ما انتصر له ابن تيمية، وبالغ في تقريره[2].

---

(١) انظر معاني القرآن: ٢/ ٢٠٠، وجامع البيان: ١٧/ ١٣.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٣٧٢ـ٣٧٧، ومنهاج السنة: ٣/ ٣٣٠ـ٣٣٥.

٣ ـ أنه اختلال نظام العالم وخرابه، فهو فساد مادي، وهذا قول أكثر من تعرض لهذه الآية من المفسرين والمتكلمين[١].

٤ ـ أنه عدم تكون السموات والأرض من الأصل، وهذا ذكره شارح المقاصد[٢].

وهذا الأخير هو أضعف ماقيل في ذلك، بل إنه ظاهر البطلان والتكلف، إذ لايصح أبدًا، لالغة ولاشرعًا تسمية عدم الوجود فسادًا[٣].

والقولان الأولان بمعنى واحد، بدلالة أن ابن جرير صرح في تقرير معنى الآية بذكر العبادة فقال: (لو كان في السموات والأرض آلهة تصلح لهم العبادة سوى الله الذي هو خالق كل الأشياء، وله العبادة والألوهة التي لاتصلح إلا له ﴿لَفَسَدَتَا﴾ يقول: لفسد أهل السموات والأرض)[٤].

وعلى هذا التفسير للفساد، فإن الآية لادلالة فيها على توحيد الربوبية إلا من جهة التضمن، وذلك أمر آخر، وسوف نرجىء بيان تقرير دلالة الآية على هذا التفسير إلى حين الكلام على أدلة توحيد الإلـهية، حيث المكان الملائم لهذا التقرير.

وإنما الذي يهمنا في هذا الفصل هو تقرير دلالة الآية على القول الآخر في تفسير الفساد المذكور فيها.

ولقد كدت أُعرض عن ذكر دلالة الآية على هذا الوجه، لِما

---

(١) انظر تفسير البغوي: ٣/ ٢٤١، والكشاف للزمخشري: ٣/ ٧، وتفسير النسفي: ٢/ ٧٥، وتفسير ابن كثير: ٣/ ١٩٤، وفتح القدير للشوكاني: ٣/ ٤٠٢، وتفسير السعدي: ٣/ ٢٧٢، ٢٧٣، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ١٧/ ٣٧.

(٢) انظر: ٤/ ٣٧.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٩/ ٣٤١، ٣٧١.

(٤) جامع البيان: ١٧/ ١٣.

رأيته من كلام ابن تيمية وغيره[1] في تخطئة هذا القول، وقوة الحجة في ذلك.

إلا أني آثرت ذكر ذلك لأمرين:

الأول ـ أن كثيرًا من العلماء المشهود لهم بسلفية المنهج قد قبلوا تقرير الآية على هذا القول، كالبغوي[2] وابن كثير[3] والشوكاني[4] والسعدي[5].

الثاني ـ صحة دليل التمانع في نفسه، الذي فُسرت به الآية على هذا الوجه، بشهادة ابن تيمية نفسه كما تقدم، مع إنكاره دعوى أنه دليل الآية كما تقدم.

أما تقرير دلالة الآية على هذا الوجه في تفسير الفساد، فمن أحسن ما رأيت فيه قول الزمخشري[6] في الكشاف: (والمعنى: لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما آلهة شتى، غير الواحد الذي هو فاطرهما، لفسدتا، وفيه دلالة على أمرين:

---

(١) يقول المقبلي: (وليست الآية الكريمة هي دليل التمانع كما يزعمون، حتى يرد عليها ماذكرنا؛ لأنه لم يدّع أحد إلـٰهًا حكيما مماثلاً للباري تعالى، والآية رد على المدعين لوقوع الآلهة، وإنما ادعوا أصنامًا وحجارة ونحوها..) الأرواح النوافح حاشية على العلم الشامخ: ص٣٠٢.

(٢) انظر معالم التنزيل: ٣/ ٢٤١.

(٣) انظر تفسير القرآن العظيم: ٣/ ١٩٤.

(٤) انظر فتح القدير: ٣/ ٤٠٢.

(٥) انظر تيسير الكريم الرحمن: ٣/ ٢٧٢، ٢٧٣.

(٦) هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر، العلامة أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي، النحوي، اللغوي، المتكلم المعتزلي، المفسر، يلقب بجار الله، ممن برع في الأدب والنحو واللغة، وكان متظاهرًا بالاعتزال داعية إليه، توفي سنة ٥٣٨هـ. انظر طبقات المفسرين للسيوطي: ص١٠٤، ١٠٥.

أحدهما ـ وجوب ألا يكون مدبرهما إلا واحدا.

والثاني ـ ألا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده، لقوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

فإن قلت: لم وجب الأمران؟.

قلت: لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين، لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف؛ ... ولأن هذه الأفعال[1] محتاجة إلى تلك الذات المتميزة بتلك الصفات، حتى تثبت وتستقر)[2].

ومانبه إليه الزمخشري من دلالة الاستثناء في الآية على معنىً زائد في الآية على مجرد نفي التعدد ـ وهو ألا يكون ذلك الواحد إلا الله القدير على كل شيء ـ قد سبقه بالإشارة إليه الماوردي[3] في تفسيره، حيث ذكر إنه على هذا الوجه في تفسير الاستثناء يكون المقصود بالآية إبطال ألوهية غير الله ـ تعالى ـ، من جهة عجزه عن القيام بأمر السمٰوات والأرض، مما يفضي إلى فسادهما.

بل إن الماوردي ينبه إلى دلالة أشرف وأهم، حيث ينص على أن المقصود إبطال عبادة غير الله ـ عز وجل ـ، بناءً على عجزه عن التدبير[4].

وهذا يدعونا إلى ذكر ماوفق إليه غير واحد من المفسرين، من التنبيه إلى دلالة الآية على توحيد الإلـهية، حتى على القول بتفسير

---

(١) يشير إلى تدبير أمر السمٰوات، أو إلى ما ذُكر في الآية التي قبلها من الإنشار.

(٢) الكشاف: ٣/ ٧، ٨.

(٣) هو علي بن محمد بن حبيب القاضي، أبو الحسن الماوردي البصري الشافعي، كان حافظًا للمذهب، عظيم القدر، مقدما عند السلطان، له المصنفات الكثيرة في كل فن، توفي سنة ٤٥٠هـ. انظر طبقات المفسرين للسيوطي: ص٧١، ٧٢.

(٤) انظر النكت والعيون: ٣/ ٤٤٢.

الفساد باختلال نظام العالم.

ومن هؤلاء الشيخ عبدالرحمن السعدي، حيث فسر فساد السمٰوات والأرض بأنه فساد لهما في ذاتهما، وفساد لمن فيهما من المخلوقات[1]، وشيخ الإسلام ابن تيمية يقرر هذا الجمع بين الدلالتين في بعض المواضع، مع أنه يصرح في مواضع أكثر بأن الفساد في الآية إنما يقصد منه الفساد المعنوي، الناشيء عن عبادة غير الله ـ تعالى ـ؛ فمن ذلك قوله في نص يحتاج إلى تأمل، للتوفيق بينه وبين سائر كلامه في تأكيد مباينة هذه الآية لما قاله المتكلمون، يقول مبينا وجه لزوم الفساد في الآية:

(ووجه بيان لزوم الفساد: أنه إذا قُدّر مدبران، [ماتقدم من أنه][2] يمتنع أن يكونا غير متكافئين؛ لكون المقهور مربوبا لاربًا، وإذا كانا متكافئين امتنع التدبير منهما، لاعلى سبيل الاتفاق، ولا على سبيل الاختلاف، فيفسد العالم بعدم التدبير.. وهذا من جهة امتناع الربوبية لاثنين، ويلزم من امتناعهما امتناع الإلـٰهية، فإن ما لايفعل شيئًا لايصلح أن يكون ربًا يعبد، ولم يأمر الله أن يعبد)[3].

والذي أراه أن هذا هو الاتجاه المرضي في تقرير دلالة الآية، وأنه أولى من قصر دلالتها على أحد نوعي التوحيد دون الآخر، والله أعلم.

وقد نبه ابن المنيّر[4] في تعليقه على الكشاف إلى لطيفة مهمة، في

---

(١) انظر تفسير السعدي: ٣/ ٢٧٢، ٢٧٣.

(٢) يبدو لي أن هذه العبارة زائدة، وقد أضافها المحقق من بعض النسخ الخطية.

(٣) منهاج السنة: ٣/ ٣٣٣، ٣٣٤، أما نفيه أن تكون طريقة المتكلمين هي طريقة القرآن فانظره في درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٣٧٨.

(٤) هو ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور الجُذامي المالكي، المعروف بابن المنيّر، قاضي الإسكندرية، كان إماما فاضلاً متبحرًا في العلوم، توفي سنة ٦٨٣هـ. انظر النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي: ٧/ ٣٦١.

تقرير دلالة الآية على معنى التمانع، ربما يكون فيها تضييق لشقة الخلاف.

وهي أن الآية الكريمة سُبقت بقوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[1]، وفي هذا إلزام لهم بلازم ما ادعوه لمعبوداتهم من استحقاق العبادة، وهو كونها قادرة على إحياء الموتى، ثم أبطل بعد ذلك بهذه الآية[2] الدعوى ولازمها.

وجاء الإبطال مقتصرًا على صورة واحدة من الصور المفترضة لتعدد الآلهة، كانت أدق الصور والأقسام المفترضة، وهي أن تكون هذه الآلهة موصوفة جميعُها بصفات الكمال، الشاملة للقدرة على إحياء الموتى.

وأعرضت الآية عن الصور الأخرى، كأن لايتصف بالكمال أحد من الآلهة، أو أن يتصف به أحدها دون البقية؛ لأن هذه مما يُعلم بطلان التعدد فيها بالبداهة، ولاينتظم هذا إلا على أن يكون المقصود من قوله ـ تعالى ـ: ﴿ هُمْ يُنشِرُونَ ﴾ إلزام المشركين ادعاء الكمال لآلهتهم[3].

وهذا يوافق ما مرّ في المطلب السابق، من أن عدم إنكار مشركي العرب لتوحيد الربوبية لايمنع من أن يكون الاستدلال له مطلبًا شرعيًا، فيكون الشرع قد نزّل من لم يأت بمقتضاه من توحيد العبادة منزلة من أنكره.

وهناك نظرة أخرى في تفسير الفساد المذكور في الآية، أرى أن فيها جمعًا بين الأقوال، وهي أن نقول: إن الفساد يقع في السمٰوات

---

(١) سورة الأنبياء: ٢١.

(٢) أي قوله ـ تعالى ـ: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء: ٢٢].

(٣) انظر حاشية ابن المنيّر على كشاف الزمخشري: ٣/ ٧، وقد قال ابن المنيّر بعد هذا الشرح النفيس: (فتأمل هذا الفصل بعين الإنصاف تجد أنفس الأنصاف). وقد ذكر نحوه، أو قريبًا منه الآلوسي في تفسيره: ٩/ ٢٧، ٢٨.

والأرض بحسب وقوع عبادة غير الله ـ تعالى ـ، فهو نسبي.

وعلى هذا القول يكون الفساد منحصرًا في الأرض، بدلالة قوله ـ تعالى ـ: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ﴾[2] فإنه جاء خلال الأمر بدعاء الله ـ تعالى ـ، وهو مخ العبادة.

أما السمٰوات فقد سلمت من الفساد، لسلامة سكانها من الانصراف عن عبادة الله ـ تعالى ـ، أو الفتور عنها.

وعلى هذا يكون معنى الآية: لو كان في السمٰوات والأرض آلهة مع الله تعبد عبادة عامة لأدى ذلك إلى فساد السمٰوات والأرض بعامة.

والذي يمكن أن يورَد على هذا المعنى هو أنه متعارض مع تصريح الآية بانتفاء وقوع الفساد، كماهو مستفاد من أداة الشرط (لو) وجوابها.

ويمكن الجواب عن هذا بما سبق ذكره من أن المحققين من النحاة على أن (لو) إنما تفيد امتناع الشرط دون جوابه، وبأن الفساد المنتفي وقوعه هو الفساد العام المطبق الشامل للسمٰوات والأرض ومن فيهن، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾[3].

لكن يرِد أيضًا على هذا المعنى أنه يلزم منه عدم تقييد الآلهة في الآية بأنها آلهة بحق، حتى يتناول السياق الآلهة الموجودة فعلاً وإن كانت زائفة، وهذا خلاف المتبادر من ظاهر الآية من أن المعنى: لو كان فيهما آلهة غير الله تستحق أن تعبد لأوجب ذلك فساد السمٰوات والأرض.

---

(١) سورة الروم: ٤١.

(٢) سورة الأعراف: ٥٦.

(٣) سورة المؤمنون: ٧١.

كما أنه يتنافى مع دلالة الآية على امتناع الشرط كما هو ظاهر، والله أعلم.

ثالثًا ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ[1] كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٩٢﴾﴾[2].

تضمنت هذه الآية الكريمة أصرح الأدلة العقلية القرآنية على توحيد الربوبية، إذ بُني امتناع تعدد الآلهة[3] فيها على اتصافها جميعًا بصفات الربوبية، التي من أظهرها الخلق، والقدرة، والعلو على كل شيء، مما يدل صراحة على أن المراد بالإلـٰه فيها الرب[4].

ولهذا لم يحصل خلاف بين مفسري السلف والخلف على دلالتها على هذا المطلب، كما هو الحال في الآيتين السابقتين، وإن كان هناك تباين في كيفية تقرير هذه الدلالة.

---

(١) (الذهاب هنا مستعار للاستقلال بالمذهوب به، وعدم مشاركة غيره له فيه) انظر التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٨/ ١١٤، بتصرف يسير.

(٢) سورة المؤمنون: ٩١، ٩٢.

(٣) قد استغنى هذا السياق القرآني بالاستدلال على انتفاء تعدد الآلهة عن الاستدلال على انتفاء اتخاذ الولد، وذلك إما لظهور فساده، أو بناءً على أن ابن الإلـٰه يلزم أن يكون إلـٰها، إذ الولد يكون من جنس والده وجوهره، انظر روح المعاني للآلوسي: ٩/ ٢٦٠.

(٤) يدل على هذا سباق الآية وسياقها، انظر تفسير السعدي: ٣/ ٣٧٢، ففيه مايؤيد هذا. ومعلوم أن لفظي إلـٰه ورب في القرآن قد يتحدان في المعنى، وقد يفترقان بحسب اجتماع اللفظين وافتراقهما، انظر بيان هذا في مجموعة مؤلفات الشيخ محمد بن عبدالوهاب: ٥/ ١٧ عن دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب: ص٣٣٥ للدكتور عبدالعزيز العبداللطيف، ولايعني هذا عدم دلالة الآية على توحيد الألوهية، بل هي تدل عليه من طريق الاقتضاء، إذ هو مقتضى توحيد الربوبية.

وكثير من المفسرين يفسرونها بدليل التمانع، ويجعلونها مفصلة لآية الأنبياء، ومبينة لمقتضى الفساد المذكور فيها[1].

ويُربي ابن تيمية على هذا التقرير لدليل الآية، ويبين أن في هذه الآية برهانين يقينيين على امتناع تعدد الأرباب.

فالبرهان الأول في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾، وقد عُلم أن ذلك لم يحصل، فإذن ليس مع الله ـ تعالى ـ إلـه؛ فإن ماذكر في البرهانين لازم لثبوت إلـه مع الله ـ تعالى ـ، وإذا علم انتفاء اللازم، علم انتفاء الملزوم قطعًا.

وبيان هذا التلازم ـ كما يذكر ابن تيمية[2] ـ أنه إذا كان مع الله ـ تعالى ـ إلـه امتنع أن يكون هذا الإلـه مستقلاً بخلق العالم مع أن الله ـ تعالى ـ مستقل بخلق العالم، إذ إن هذا جمع بين النقيضين، وفساده معلوم بالضرورة، وامتنع أيضًا أن يكون هذا الإلـه مشاركًا له أو معاونًا؛ لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما، والعجز يعود على الألوهية بالإبطال.

وبيان ذلك العجز، أن أحدهما إذا لم يكن قادرًا إلا بإعانة الآخر، لزم عجزه حال الانفراد، وامتنع أن يكون قادرًا حال الاجتماع؛ أما الأول فواضح؛ وأما الثاني فلأنه دور قبلي[3]، فإن هذا لايكون قادرًا حتى يجعله الآخر قادرًا أو يعينه الآخر، وذاك لايجعله قادرًا ولايعينه حتى يكون هو قادرًا، وهو لايكون قادرًا حتى يجعله ذاك أو يعينه،

---

(١) انظر المحرر الوجيز لابن عطية: ٤/ ١٥٤، وتفسير ابن كثير: ٣/ ٢٨٠.

(٢) انظر منهاج السنة النبوية: ٣/ ٣١٥، ومابعدها.

(٣) الدور القبلي (هو أن أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا، وذاك فاعلاً لهذا، وهذا فاعلاً لذاك، فيكون الشيء فاعلاً لفاعله، ويكون قبل قبله). الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٢٥٧. وانظر التعريفات للجرجاني: ص١٠٥.

فامتنع أن يكون أحدهما قادرًا، فامتنع أن يكون لكل واحد منهما فعل حال الانفراد وحال الاجتماع، في حين أن ألوهية كل منهما تستلزم أن يكون قادرًا عند انفراده، فلابد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لايشاركه الآخر فيه، وحينئذ يكون مفعول هذا متميزًا عن مفعول هذا، فيذهب كل إلـه بما خلق، هذا بمخلوقاته، وهذا بمخلوقاته، وهذا غير واقع؛ فإنه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم، فإذًا: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[1]، هذا تقرير البرهان الأول في الآية.

أما البرهان الثاني: وهو في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ فينبني على امتناع كونهما متساويين في القدرة، وإلا كان مفعول كل منهما متميزًا عن مفعول الآخر، وهو باطل كما تقدم؛ لأنهما إذا كانا كذلك لم يفعلا شيئًا حال الاتفاق، ولاحال الاختلاف، سواء كان الاتفاق لازمًا، أو كان الاختلاف هو اللازم، أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف؛ لأنه إذا قُدر لزوم اتفاقهما فإن أحدهما لايريد ولايفعل حتى يريد الآخر ويفعل، وليس تقدم أحدهما أولى من تقدم الآخر لتساويهما، فيلزم ألا يفعل واحد منهما، فإن قُدّر التقارن بين إرادتيهما وفعلهما، فالتقدير أنه لايمكن أحدَهما أن يريد ويفعل إلا مع الآخر، فتكون إرادته وفعله مشروطة بإرادة الآخر وفعله، فيكون كل منهما عاجزًا حال الانفراد، ويمتنع مع ذلك أن يصيرا قادرين كما تقدم.

أما إذا قدر لزوم اختلافهما، فإنه يمتنع مع تساويهما أن يفعلا شيئًا؛ لأن هذا يمنع هذا، وهذا يمنع هذا؛ لتكافؤ القدرتين، فلا يفعلان شيئًا، وأيضًا فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر، فلا يكون كل منهما ممنوعًا حتى يمنعه الآخر، فيلزم أن يكون كل منهما مانعًا

---

(١) سورة المائدة: ٧٣.

ممنوعا، وهذا ممتنع...

أما إذا قدر إمكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما، فإن تخصيص أحدهما دون الآخر يكون محتاجًا إلى مرجح، ولامرجح إلا هما، وترجيح أحدهما دون الآخر محال، واتفاقهما على ترجيح أحدهما يفتقر إلى مرجح آخر، فيلزم التسلسل في العلل.

فتبين أنه لو قدر إلـهان متكافئان في القدرة لم يفعلا شيئًا، لاحال الاتفاق، ولاحال الاختلاف، فلابد أن يكون حينئذ ـ إذا قُدر إلـهان ـ أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، فتبطل ألوهية الآخر، وهو المطلوب[1].

ولاشك أن القارىء قد لحظ تطويلاً في تقرير هذه الحجة على توحيد الربوبية، وهو أمر ليس بمعتاد في براهين القرآن وحججه، التي تميزت بالسهولة، والبعد عن التكلف والتعقيد، والحق أنه كذلك الأمر حتى في هذه الحجة، فالآية إنما هي في كلمات معدودة سهلة، وإنما دعا الإمام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ إلى هذا البسط لدلالة الآية ـ مع أنا لم نذكر إلا ملخص كلامه ـ ماشغب به بعض أهل الكلام، من القول بأن هذه الحجة إقناعية لابرهانية، لإمكان اتفاق الإلـهين على خلق العالم وتدبير شئونه، وأن هذا هو الأليق بمقام الألوهية، حيث كمال العلم والحكمة، وقد مرّ في خلاصة تقرير الشيخ لدلالة الآية ما أبطل هذه الشبهة غاية الإبطال.

---

(١) اختصرت تقرير هذين البرهانين بشيء من التصرف من كلام ابن تيمية في منهاج السنة: ٣/٣١٣ ـ ٣٢٥، والعجيب أن الشيخ ـ رحمه الله ـ بعد هذا التقرير قال: (وهذا بعض تقرير البرهانين اللذين في القرآن).

وقد ذكر الشيخ الدكتور محمد خليل هراس أنه لم يجد من سبق ابن تيمية إلى هذا التقرير، انظر ابن تيمية السلفي: ص٩١، وانظر درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٣٥٥ ـ ٣٦١، والصواعق المرسلة لابن القيم: ٢/ ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

كما مر أيضًا عند الكلام على دليل التمانع عند المتكلمين إبطال ما أُورد عليه من شبه.

وبما ذُكِر من تقريرٍ لدلالة الآية يتبين أن برهان التمانع الذي يذكره المتكلمون لإثبات الوحدانية غير مقطوع الصلة بالأدلة القرآنية، وخصوصًا آية المؤمنون هذه.

فقضية التغالب والتنازع جامع يجمع بينهما، ولعل هذا يعطيه شيئًا من الصبغة الشرعية، الأمر الذي جعل أكثر المفسرين يربطون بينه وبين دلالة الآيات القرآنية.

أما إذا اعتبرنا أن صحته في نفسه وسلامته كافيين في إضفاء الشرعية عليه، فلا شك في شرعيته بهذا الاعتبار، كما سبق أن ذكرنا، والله أعلم.

الفصل الثالث

أدلة الكمال والتنزيه

مقدمة

المقصود هنا بيان غَنَاء نصوص الوحي في هذا الباب بالدلائل العقلية اليقينية، السالمة ممّا في دلائل أهل الأهواء والبدع الكلامية من التناقض واللوازم الباطلة، والقول على الله ـ تعالى ـ بلا علم؛ فإن المعطلة ـ نفاة الصفات الإلـٰهية كليا أو جزئيًا ـ لهم صولة وجولة في هذا الشأن، ليست كغيرها في بقية أبواب الاعتقاد، وهم في ذلك لايلوون على شيء مما جاء به النبي ﷺ، زاعمين أنه لم يتكلم في الصفات الإلـٰهية بما يعوّل عليه، أو أنه لم يتكلم في ذلك ببيان أصلاً[1].

يقول ابن تيمية: (المعطلة نفاة الصفات أو بعضها لايعتمدون في ذلك على ما جاء به الرسول ﷺ، إذ كان ذلك يتضمن الإثبات لا النفي، لكن يعتمدون على مايظنونه أدلة عقلية، ويعارضون به ما جاء به الرسول.

وحقيقة قولهم: إن الرسول لم يذكر في ذلك ما يُرجع إليه، لامن سمع ولامن عقل، بخلاف غير الصفات، فهم يعترفون بأن الرسول ذكر في القرآن أدلة عقلية على ثبوت الرب، وصدق الرسول، وقد

---

(١) انظر كلام القاضي عبدالجبار المتقدم في ص: ١٤٨، ويقول الدهلوي في كتابه «حجة الله البالغة» وهو يتكلم عن الصفات: (والحق في هذا المقام: أن النبي ﷺ لم يتكلم فيه بشيء. . .) والعجيب أنه قال بعد ذلك: (والحق أن صفاته وأسماءه توقيفية. . .): ١/١٩٢.

يقولون أيضًا: إنه أخبر بالمعاد، أما الصفات، فزعموا أن الحق الذي دل عليه البرهان هو نفيها، ولكن لما رأوا أن الرسول إنما ذكر الإثبات، ولم يذكر مايزعمون من النفي، ولا ذكر دليلاً عقليًا عليه، نسبوا إلى ما جاء به الرسول أنه ليس فيه دليل سمعي ولا عقلي، ولا خبر يبين الحق، ولا دليل يدل عليه، فعاقبهم الله بجنس ذنوبهم، فكان مايقولونه في هذا الباب خارجًا عن العقل والسمع، مع دعواهم أنه من العقليات البرهانية، فإذا اختبره العارف وجده من الشبهات الشيطانية)[١].

وليس من غرض هذا البحث تفصيل الردّ على نفات الصفات وأصناف المعطّلة، فإن الكلام في هذا المجال يطول جدًا، وقد تصدى له علماء السلف قديمًا وحديثًا، وبينوا بطلان قول المعطلة بالأدلة القطعية، النقلية والعقلية، بمالا مزيد عليه[٢].

ولما كان هذا البحث محصورًا في الدلالات العقلية دون السمعية، وجب التمييز بين ماهو سمعي وماهو عقلي، من صفات الله ـ تعالى ـ؛ وذلك لبيان مايتناوله البحث من الدلائل الكثيرة في هذا الباب الواسع، أما أسماء الله ـ تعالى ـ فلا يخفى كونها سمعية، فلا علاقة لها بهذا البحث.

والصفات السمعية هي التي لاسبيل للعقل إلى معرفتها إلا من جهة إخبار الوحي بها، لذلك تسمى: الصفات الخبرية، ومن أمثلتها صفات: الوجه، واليدين، والعين، والمجيء، والنزول، والاستواء

---

(١) مجموع الفتاوى: ١٣/ ١٧٥، ١٧٦ [بتصرف].

(٢) انظر على سبيل المثال: مجموعة «عقائد السلف» لجمع من الأئمة، وشرح اعتقاد أهل السنة للآلكائي، ومؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لاسيما التدمرية، ونقض التأسيس، ودرء تعارض العقل والنقل، ومنهاج السنة، ومؤلفات تلميذه ابن القيم؛ خصوصًا الصواعق المرسلة، واجتماع الجيوش الإسلامية، والنونية، وغيرها كثير.

على العرش، وغيرها، فهذه لاسبيل إلى إثباتها لله ـ تعالى ـ إلا السمع، على أن العقل وإن كان لايثبتها مباشرة، فإنه كذلك لايدل على انتفائها، أو امتناع اتصاف الله ـ تعالى ـ بها[1]، وإنما تكون علاقتها بالدلائل العقلية من جهة ثبوت صدق المخبر بها، وما قام على ذلك من أدلة عقلية، فمستندها العقلي: دلائل النبوة العقلية.

وأما الصفات العقلية: فهي ماكان للعقل مجال في إيجابها لله ـ تعالى ـ، مستندًا في ذلك إلى ماتمليه الفطرة، من وجوب اتصاف الخالق البارىء الأول بالكمال المطلق[2].

ولايعني هذا استقلاله في إثباتها عن السمع، إلا أن يكون ذلك على سبيل التفصيل في التنزيه، فإن السمع إنما أتى به مجملاً، كما هو اللائق بالصفات السلبية[3].

أما الصفات الثبوتية، فقد جاء النقل بالتفصيل فيها، عقليها وسمعيها، وماكان عقليًا منها فليس المراد به أن العقل مستقل بإثباتها لله ـ تعالى ـ، بل المراد انضمام دلالته عليها إلى الدلالة السمعية الخبرية، فهي صفات نقلية عقلية، نقلية؛ لدلالة النقل عليها، وعقلية؛ لأن للعقل وجها في إدراك ثبوتها لله ـ تعالى ـ، ووجوب اتصافه بها، فخرج بذلك أن يقدر صفة يوجب العقل ثبوتها لله ـ تعالى ـ مع كون النقل لم يأت بها، ولم يشر إليها من قريب أو بعيد، فهذه لايصح وجودها أصلاً، ضرورة كون الكتاب جاء تبيانا لكل شيء، وصفة الرب المعبود هي أولى شيء بالبيان.

---

(١) بل هو أقرب إلى إثبات بعضها كما سيأتي في ص: ٣٧٤، ٣٧٥.

(٢) وذلك كصفات القدرة، والعلم، والحياة، والعلو، والرحمة، وغيرها، وسيأتي ذكر الضابط لها إن شاء الله ـ تعالى ـ ص٣٦٥.

(٣) لايجوز نفي وصف عن الله ـ تعالى ـ إلا استنادًا إلى دليل شرعي، إما مفصل، أو مجمل كما سيأتي في ص: ٣٧٧.

ولعل من نافلة القول أن نؤكد على أن ثبوت الكمال المطلق لله ـ تعالى ـ مسألة فطرية، يقر بها جميع الخلق، فهي رديفة للإقرار بالخالق من الأصل، إذ لايتصور إثبات الخالق في الفطر إلا على وجه يكون فيه موصوفًا بمنتهى الكمال وغايته، فكماله ملازم لكونه خالقًا، لذلك كان الغالب على أدلة كمال الرب في القرآن والسنة أن تكون سمعية.

كما أنه لم يقع خلاف في هذه المسألة من حيث الأصل والمبدأ، وإنما وقع الخلاف العظيم فيها من جهة بيان صفات الكمال وتفصيلها، فالذين لم يعتصموا بالوحي في هذا المجال، وأطلقوا العنان لأهوائهم التي يسمونها: عقولاً، غَلَوا في اتجاهين: إما في التنزيه المفرِط، المؤدي إلى التعطيل، وهذا حال أكثر أهل الأهواء، ومنهجهم في الصفات معاكس تمامًا لطريقة الكتاب والسنة، ومنهج السلف، حيث يعتمدون الإثبات المجمل، والنفي المفصل[1]، وإما في الإثبات المفرِط، غير المنضبط بنفي المثيل[2].

وأما الذين اعتصموا بالوحي ومنهاج النبوة، فقد هداهم الله ـ تعالى ـ لما اختُلف فيه من الحق بإذنه ﴿وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾[3]، فتمسكوا بطريقة الكتاب والسنة في الصفات، التي تنص على الإجمال في النفي والتنزيه، والتفصيل في الإثبات، على أساس نفي المثيل، ونفي إدراك كيفية الصفة، مع معرفة معناها المميز للصفات بعضها من بعض[4].

---

(١) انظر مثلاً ماذكره الأشعري عن توحيد المعتزلة في مقالات الإسلاميين: ١/ ٢٣٥.

(٢) انظر ماذكره البغدادي عن الكرامية في الفرق بين الفرق: ٢١٦، ٢١٧.

(٣) سورة البقرة: ٢١٣.

(٤) انظر قاعدة الإثبات المفصل والنفي المجمل في فتاوى ابن تيمية: ٦/ ٣٧.

وفيما يلي سوف أعرض ـ إن شاء الله تعالى ـ ماوقفت عليه من الطرق العقلية التي استخدمها القرآن، أو أشار إلى دلالتها على صفات الكمال لله ـ تعالى ـ[1]. ثم أتبع ذلك بما ورد في القرآن والسنّة من الاستدلال العقلي على تنزيه الله ـ تعالى ـ عن العيوب والنقائص.

(١) انظر تفسير سورة العلق لابن تيمية في الفتاوى: ١٦/٣٥٦ ـ ٣٥٨ حيث ذكر بعض الطرق القرآنية في إثبات صفات الكمال، وقد أوردتها هنا من غير التزام بترتيبه.

المبحث الأول

أدلـة الكمـال

أولاً ـ دلالة أفعال الله ـ تعالى ـ

تتجلى آثار صفات الله ـ تعالى ـ في مفعولاته، سواء كان ذلك في مخلوقاته أو كلماته، كما تتجلى في أفعاله ـ تعالى ـ، كالإحياء والإماتة، والبرء والإعدام، والرَّزق، والخفض والرفع، وإنزال الغيث، وإهلاك العصاة، وإرسال الرسل، وتدبير شئون الخلائق، وغير ذلك من أفعال الرب ـ تعالى ـ، فما كان من هذه الأفعال مشاهدًا محسوسًا بالنسبة للمستدل، فإنه يدل على الصفات دلالة حسية عقلية، لاتستند إلى السمع، وذلك كالأفعال المذكورة، فإنها ـ دون شك ـ دالة على كمال قدرة فاعلها، وكمال حكمته، وكمال رحمته وعلمه، بل إن إهلاكه للعصاة والمكذبين للرسل دال على غضبه وانتقامه، وقهره وجبروته، كما أن إنعامه على عباده وإحسانه إليهم دال على رحمته ولطفه وحنانه.

وقد تقدم في الفصل الأول أمثلة كثيرة لهذا النوع من الأدلة العقلية الشرعية على صفات الكمال[1]، وأشرنا إلى أن هذه المخلوقات مع كونها تدل على خالقها من وجوه كثيرة؛ فإنها تدل على كثير من صفات الكمال الثابتة له، بل إن من أعظم الطرق الشرعية للاستدلال على وجود الخالق ـ جل وعلا ـ: التعرف عليه من خلال آثار صفاته في مفعولاته.

ولما كانت هذه الدلالة في غاية الظهور والبيان، فقد أغنى ماسبق

---

(١) راجع ص: ٢٠٩ ـ ٢٩٥.

ذكره هناك عن إعادته هنا، إلا أني أود أن أنبه إلى بعض الأمثلة من النصوص الشرعية التي تضمنت استدلالاً صريحًا بأفعال الله ـ تعالى ـ على بعض صفاته، حيث إن أفعال الله ـ تعالى ـ لاتنحصر في الخلق، بل هي أشمل وأعم، فكلام الله ـ تعالى ـ مثلاً ـ هو من أفعاله المتعلقة بمشيئته، والقرآن من كلامه، وكل ذلك ليس بمخلوق، وله دلالة عظيمة على صفات الكمال لله ـ تعالى ـ، وكذلك أحكام الله ـ تعالى ـ الشرعية كما سيأتي[1]، وإليك فيما يلي بعض الأمثلة الصريحة على هذا الضرب من الاستدلال:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾[2].

فهذه الآية الكريمة فيها أعظم دليل يمكن أن يقام على صفة العلم لله ـ تعالى ـ، بل دلت على العلم بالجزئيات، الذي أنكره الفلاسفة وغلاة القدرية، وأكفرهم السلف بذلك، ودلالتها تتبين من وجوه:

أ ـ أن الخلق هو الإبداع بتقدير سابق، متضمن تقدير المخلوقات في العلم قبل تكوينها.

ب ـ أن خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه؛ لأنه يخلقه بإرادة، والإرادة مشروطة بالعلم، إذ إرادة مالايشعر به محال، وهذه ـ كما يقول ابن تيمية ـ هي الطريقة المشهورة لنظار المسلمين، وطرد هذه الدلالة على أصول السنة أن من سوى الله ـ تعالى ـ لايخلق شيئًا؛ لأنه لايحيط علمًا بجزئيات أفعاله، فلايكون خالقًا لها، وإن كان شاعرًا مريدًا لها من بعض الوجوه، فهو فاعل لها من ذلك الوجه.

---

(١) انظر ص: ٣٥١.

(٢) سورة الملك: ١٣، ١٤.

جـ - أن علم الله - تعالى - بنفسه يستلزم علمه بسائر مخلوقاته؛ باعتباره خالقا لها، إذ هو سببها التام، والعلم بالأصل يوجب العلم بالفرع.

د - أنه - تعالى - لطيف يدرك الدقيق، خبير يدرك الخفي، كما يظهر من صنعه، وهذا هو المقتضي للعلم بالأشياء، فيجب وجود المقتضَى؛ لوجود السبب التام.

هـ - أن المخلوقات فيها من الإحكام والإتقان مايستلزم علم الفاعل لها؛ لأن العمل المتقن يمتنع صدوره من غير العالم.

ومن خلال هذه الوجوه تُعلم دلالة الآية القاطعة على علم الله - تعالى - بالجزئيات والكليات وكل شيء؛ فإن من أقر بأن الله - تعالى - هو الخالق، وأنه خالق الصدور، وماتضمنته من الخطرات، فكيف تخفى عليه وهي خلقه؟![1].

وهذا التقرير لدلالة الآية يصح على كلا التقديرين في إعراب (من) في الآية، فسواء قُدّرت مرفوعة على الفاعلية، فيكون المعنى: ألا يعلم الخالق الذي شأنه الخلق؟.

أو قُدرت منصوبة على المفعولية، فيكون المعنى: ألا يعلم الرب مخلوقه ومصنوعه، فعلى كلا التقديرين، فالدلالة صحيحة صريحة[2].

يقول ابن رشد معلقا على هذا الدليل في الآية:

(وجه الدلالة: أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه

---

(١) انظر هذه الوجوه في مجموع الفتاوى: ١٦/ ٦٠، ٣٥٤، ٣٥٥، ودرء تعارض العقل والنقل: ١٠/ ١١٤، ١١٧، وشرح الأصفهانية: ص٢٤ وقد أوردت عبارات ابن تيمية بتصرف.

(٢) وقد ضعّف النحّاس التقدير بالنصب، كما في إعراب القران: ٤/ ٤٧٠، بينما رجّحه أبو حيان في البحر المحيط: ٨/ ٣٠٠، وانظر الصواعق المرسلة لابن القيم: ٢/ ٤٩٢.

ـأعني كون صنع بعضها من أجل بعض ـ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك المصنوع أنه لم يحدث من صانع هو طبيعة، وإنما وجدت عن صانع رتب ماقبل الغاية لأجل الغاية، فوجب أن يكون عالمًا به.

مثال ذلك: أن الإنسان إذا نظر إلى البيت، فأدرك أن الأساس إنما صُنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن فاعل عالم بصناعة البناء، وهذه الصفة هي صفة قديمة، إذ لايجوز عليه أن يتصف بها وقتًا ما)[1].

٢ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿ ۞ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٩٧﴾ ﴾[2].

هذه الآية قد صرحت بأن جعْل الكعبة ومتعلقاتها مما ذكر في الآية قيامًا للناس، ـأي لمن كان يحرّم ذلك من العرب ويعظمه، جعله قواما لمن لاقوام له منهم، فهو بمنزلة الرئيس الذي يحجز قويّهم عن ضعيفهم، ومسيئهم عن محسنهم، وظالمهم عن مظلومهم ـ[3]، صرحت بأن ذلك له حكمة عظيمة، وهي العلم بأن الله ـ تعالى ـ يعلم مافي السمٰوات ومافي الأرض، وأن الله بكل شيء عليم، وذلك واضح من لام التعليل في قوله ـ تعالى ـ: (**لتعلموا**).

ووجه الدلالة هنا على علم الله ـ تعالى ـ بمصالح خلقه ظاهر من

---

(١) مناهج الأدلة: ص٧٠.

(٢) سورة المائدة: ٩٧.

(٣) (القيام في الأصل مصدر قام إذا انتقل على رجليه، ويُستعار للنشاط، ويستعار من ذلك للتدبير والإصلاح؛ لأن شأن من يعمل عملاً مهمًا أن ينهض له.. فالقيام هنا بمعنى الصلاح والنفع) التحرير والتنوير لابن عاشور: ٧/ ٥٦.

ترتب ذلك على ماشرعه لهم، حتى ظهرت آثاره عليهم، وأصبح واقعًا محسوسًا لديهم.

ولكن ماهو وجه الدلالة في ذلك على أنه ـ تعالى ـ يعلم مافي السموات ومافي الأرض، وأنه تعالى بكل شيء عليم؟.

جواب ذلك كما يقول ابن عاشور، (أنه ـ تعالى ـ أمر ببناء الكعبة في زمن إبراهيم، فلم يدر أحد يومئذ إلا أن إبراهيم اتخذها مسجدًا، ومكة يومئذ قليلة السكان، ثم إن الله أمر بحج الكعبة، وبحرمة حرمها، وحرمة القاصدين إليها، ووقّت للناس أشهر القصد فيها، وهدايا يسوقونها إليها، فإذا في جميع ذلك صلاح عظيم، وحوائل دون مضار كثيرة بالعرب لولا إيجاد الكعبة.. فكانت الكعبة سبب بقائهم، حتى جاء الله بالإسلام، فلاشك أن الذي أمر ببنائها قد علم أن ستكون هنالك أمة كبيرة، وأن ستحمد تلك الأمة عاقبة بناء الكعبة، ومامعه من آثارها، وكان ذلك تمهيدًا لما علمه من بعثة محمد ﷺ فيهم، وجعلهم حملة شريعته إلى الأمم، وماعقب ذلك من عظم سلطان المسلمين، وبناء حضارة الإسلام)[1].

فهذا وجه الدلالة على أن الله ـ تعالى ـ يعلم مافي الأرض، وأما مافي السمٰوات فمن باب أولى، باعتبار أنها أقرب إليه، وأنه ـ تعالى ـ أعنى بها[2].

قال ابن عاشور: (وأما دلالة ذلك على أنه بكل شيء عليم: فلأن فيما ثبت من هذا العلم الذي تقرر، من علمه بما في السمٰوات ومافي الأرض، أنواعا من المعلومات، جليلة ودقيقة، فالعلم بها قبل وقوعها لامحالة، فلو لم يكن يعلم جميع الأشياء لم يخل من جهل

---

(١) التحرير والتنوير: ٦/ ٦٠.

(٢) انظر المرجع السابق: ٦/ ٦٠.

بعضها، فيكون ذلك الجهل معطّلا لعلمه بكثير مما يتوقف تدبيره على العلم بذلك المجهول، فهو ما دبّر جعْل الكعبة قياما وما نشأ عن ذلك إلا عن عموم علمه بالأشياء، ولولا عمومه ماتم تدبير ذلك المقدر)[1].

ورغم وضوح دلالة هذه الآية على مدلولها وقطعية ذلك، إلا أن أقواما من الزنادقة ـ كما يذكر الإمام ابن قتيبة رحمه الله ـ أنكروا الارتباط بين أول الآية وآخرها، وظنوا بعماهم أن ذلك خلل في القرآن، فأبانوا بذلك عن جهل فاضح، وحاشا القرآن أن يأتيه الباطل من بين يديه أو من خلفه، وقد تصدى الإمام ابن قتيبة للرد عليهم، فكان مما قاله جوابًا على استشكالهم هذه الآية:

(وتأويل هذا أن أهل الجاهلية كانوا يتغاورون، ويسفكون الدماء بغير حقها، ويأخذون الأموال بغير حلها، ويخيفون السبل، ويطلب الرجل منهم الثأر فيقتل غير قاتله، ويصيب غير الجاني عليه، ولايبالي من كان، بعد أن يراه كفأ لوليه، ويسمّيه: الثأر المُنيم[2]، وربما قتل أحدهم حميمه بحميمه... وربما أسرف في القتل، فقتل بالواحد ثلاثة أو أربعة وأكثر.. فجعل الله الكعبة البيت الحرام، وماحولها من الحرم، والشهر الحرام، والهدى، والقلائد، قواما للناس، أي: أمنا لهم، فكان الرجل إذا خاف على نفسه لجأ إلى الحرم فأمن. يقول الله ـ عز وجل ـ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾[3].

وإذا دخل الشهر الحرام تقسمتهم الرِّحل، وتوزعتهم النجع، وانبسطوا في متاجرهم، وأمنوا على أموالهم وأنفسهم.

---

(١) التحرير والتنوير: ٦/ ٦٠.

(٢) أي الثأر الذي فيه وفاء طلبته، كأنه لم يذق النوم قبل أخذه به. انظر لسان العرب: ١٢/ ٥٩٧. مادة (نوم).

(٣) سورة العنكبوت: ٦٧.

وإذا أهدى الرجل منهم هدْيا، أو قلّد بعيره من لحاء شجر الحرم، أمن كيف تصرّف، وحيث سلك.

ولو تُرك الناس على جاهليتهم وتغاورهم في كل موضع وكل شهر لفسدت الأرض، وفني الناس، وتقطعت السبل، وبطلت المتاجر. ففعل الله ذلك لعلمه بما فيه من صلاح شؤونهم، وليعلموا أنه كما علم فيه الخير لهم، أنه يعلم أيضًا مافي السمٰوات ومافي الأرض، من مصالح العباد ومرافقهم، وأنه بكل شيء عليم.)[1].

وللكعبة شأن عظيم، من تأمل فيه لم يستغرب أن يجعلها الله ـ تعالى ـ من أعظم أدلة علمه الشامل.

يقول ابن تيمية: (... وكذلك الكعبة، فإنها بيت من الحجارة، بواد غير ذي زرع، ليس عندها أحد يحفظها من عدو، ولاعندها بساتين وأمور يرغب الناس فيها، فليس عندها رغبة ولارهبة، ومع هذا فقد حفظها بالهيبة والعظمة، فكل من يأتيها يأتيها خاضعا ذليلاً، متواضعًا في غاية التواضع، وجُعل فيها من الرغبة ما يأتيها الناس من أقطار الأرض، محبة وشوقًا، من غير باعث دنيوي، وهي على هذا الحال من ألوف السنين، وهذا مما لايعرف في العالم لبنية غيرها... والكعبة لها خاصة ليست لغيرها، وهذا مما حير الفلاسفة ونحوهم؛ فإنهم يظنون أن المؤثر في هذا العالم هو حركات الفلك، وأن مابنى وبقي فقد بُني بطالع سعيد، فحاروا في طالع الكعبة، إذ لم يجدوا في الأشكال الفلكية مايوجب مثل هذه السعادة والفرح، والعظمة والدوام، والقهر والغلبة)[2].

وأخيرًا فلعل مابُسط ذكره في دلالة هذه الآية داخل في الآيات

---

(١) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ٧٣، ٧٤.

(٢) النبوات: ص١٦٠، ١٦١.

البينات، المذكورة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾[1].

٣ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[2].

هذه الآية مسوقة أصلاً للاستدلال بإحياء الأرض الميتة على القدرة على البعث، فهي دليل على صفة القدرة، والآيات مثلها كثيرة جدًا، وسنرجىء الحديث عن دلائل هذه الصفة إلى حين الكلام عن المعاد، فإن غالب استدلال القرآن على القدرة كان منصبًا على تقرير إمكان البعث، وقدرة الله ـ تعالى ـ عليه، أما مانريده هنا من الآية فدلالتها على رحمة الله ـ تعالى ـ، حيث نبهت إلى أن ما يُرى من إغاثة الله ـ تعالى ـ لعباده بإنزال المطر بعد قنوطهم، هو أثر حسي لرحمة الله ـ تعالى ـ ودليل عليها، فقد سبق هذه الآية قوله ـ تعالى ـ: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلِ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْهِم مِّن قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ ﴿٤٩﴾ فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ . . .﴾[3].

وفي هذه الآية ردّ قاطع على من يؤول الرحمة بالإنعام، حيث نصت على أن الإنعام المتمثل في إحياء الأرض بالنبات إنما هو أثر من آثار رحمة الله ـ تعالى ـ، التي هي صفة قائمة به ـ عز وجل ـ، على الوجه اللائق به ـ سبحانه ـ.

٤ ـ ماروواه أبو الشيخ الأصبهاني بسنده عن أبي موسى ـ رضي الله عنه ـ أن موسى ـ عليه السلام ـ قال له قومه: أينام ربك؟ قال:

---

(١) سورة آل عمران: ٩٦ ـ ٩٧.

(٢) سورة الروم: ٥٠.

(٣) سورة الروم: ٤٨ ـ ٥٠.

اتقوا الله إن كنتم مؤمنين. فأوحى الله إلى موسى ـ عليه السلام ـ أن خذ قارورتين فاملأهما ماءً، ثم أمسكهما، ففعل، فنعس فنام، فسقطتا من يده فانكسرتا، فأوحى الله ـ عز وجل ـ إلى موسى: إني كذلك أمسك السمٰوات والأرض أن تزولا، ولو نمتُ لزالتا[1].

في هذا الأثر استدلال بما هو ماهد محسوس من أفعال الله ـ تعالى ـ في هذا الكون على كمال حياته وقيوميته. والتنبيه إلى هذا الدليل بضرب المثل بالقارورتين هو من جنس قياس الأولى، فإن حاجة السمٰوات والأرض إلى مدبر قيوم لايغفل ولاينام، أعظم من حاجة القارورتين إلى مثل ذلك.

---

(١) العظمة: ٤٢٥/٢، برقم: (١١٩ ـ ٣) بتحقيق رضاء الله المباركفوري. وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات: ص٦٨.

ثانيًا ـ طريقة قياس الأولى

طريقة القياس هي أن الخالق أولى من المخلوق بالكمال في النفي والإثبات، فكل وصف كمال يثبت للمخلوق لانقص فيه بوجه من الوجوه وأمكن اتصاف الخالق به فهو أحق به، وواجب اتصافه به، وكل نقص تنزّه عنه غيره فهو أولى بالتنزه عنه.

وهذا النوع من القياس هو الذي يجب سمعًا وعقلاً استعماله في حق الله ـ تعالى ـ، دون غيره، فلا يجوز في هذا الشأن استعمال قياس التمثيل، الذي يستوي فيه الأصل والفرع، ولاقياس الشمول الذي يدخل فيه طرفا القياس تحت قضية كلية تستوي أفرادها، وذلك أن الخالق ـ سبحانه ـ ليس كمثله شيء، وهو مفارق كل المفارقة في صفاته للمخلوق[1].

وقد تضمن هذه الطريقة كثير من نصوص الكتاب والسنّة، كما جاء استعمالها في حق الله ـ تعالى ـ عند كثير من أئمة السلف، ولم يكن ذلك مقتصرًا على باب الكمال والتنزيه لله ـ تعالى ـ، بل جاء استعمال هذا القياس الشرعي في سائر أبواب الاعتقاد، كما سيأتي[2].

يقول ابن تيمية: (والأقيسة العقلية ـ وهي الأمثال المضروبة كالتي تُسمى: أقيسة منطقية، وبراهين عقلية، ونحو ذلك ـ استعمل سلف الأمة وأئمتها منها في حق الله ـ سبحانه وتعالى ـ ماهو الواجب، وهو مايتضمن نفيًا وإثباتًا بطريقة الأولى؛ لأن الله ـ تعالى ـ وغيره لايكونان متماثلين

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٢٩.

(٢) انظر ص: ٤٠٤، ٤٥٤، ٥٦٣.

في شيء من الأشياء، لافي نفي ولا إثبات، بل ماكان من الإثبات الذي ثبت لله ـ تعالى ـ ولغيره، فإنه لايكون إلا حقًا، متضمنًا مدحًا وثناءً وكمالاً، والله أحق به، ليس هو فيه مماثلاً لغيره، وما كان من النفي الذي يُنفى عن الله وعن غيره فإنه لايكون إلا نفي عيب ونقص، والله ـ سبحانه ـ أحق بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق، فهذه الأقيسة العادلة، والطريقة العقلية السلفية الشرعية الكاملة.

فأما مايفعله طوائف من أهل الكلام، من إدخال الخالق والمخلوقات تحت قياس أو تمثيل يتساويان فيه، فهذا من الشرك والعدل بالله، وهو من الظلم، وهو ضرب الأمثال لله، وهو من القياس والكلام الذي ذمّه السلف وعابوه)[1].

ويدل قياس الأولى على صفات الكمال من طريقين: طريق الترجيح والتفضيل، وطريق دلالة الأثر على المؤثر، وأن واهب الكمال أحق به، وفيما يلي بيان كل منهما:

الأول ـ طريق الترجيح والتفضيل: وهو أن كل كمال ثبت للمخلوق المحدَث المربوب الممكن، فإنه يكون ثابتًا للخالق المحدِث الواجب من باب أولى، فطرةً وبداهة، لا لشيء إلا لكون هذا خالقًا قديمًا واجبًا، وذلك مخلوقًا محدَثًا ممكنًا[2]. وعلى هذا دلت الأدلة الكثيرة، ومنها:

١ ـ ماورد من ذكر المثل الأعلى في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾ ﴾[3].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: ٥٣٦/٢.

(٢) انظر شرح الأصفهانية لابن تيمية: ص٨٦.

(٣) سورة الروم: ٢٧.

﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٦٠﴾[1].

فإن المراد بالمثل الأعلى هنا: الوصف الأعلى والأكمل والأفضل، (وهو ـ كما يقول ابن القيم ـ الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية، والمعاني الثبوتية، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل، كان أعلى من غيره)[2].

ومما يؤيد هذا التفسير للمثل الأعلى سياق الآيتين، فقد جاء ذكر المثل في سورة النحل، بعد ذكر ما افتراه المشركون من جعل الولد لله ـ تعالى ـ، حيث يقول ـ عز وجل ـ: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ۝٥٧ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝٥٨ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝٥٩ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[3].

فلما أثبتوا لله ـ تعالى ـ وتقدس الولد في أدنى وصفيه، وهو الأنثى، ردّ الله ـ تعالى ـ عليهم بأن هذا حكم سيء باطل، حيث جعلوا للخالق ـ جل وعلا ـ مايعتبرونه نقصا في حقهم ومذمّة، وبيّن أنه ـ سبحانه وتعالى ـ هو الأولى بالتنزيه من كل نقص، وبالاتصاف بكل كمال، وأن هذا هو

---

(١) سورة النحل: ٦٠.

(٢) انظر الصواعق المرسلة: ٣/ ١٠٣٠ ـ ١٠٣٦، وقد ذكر ابن القيم أن المثلى الأعلى يتضمن أربعة أمور:

١ ـ ثبوت الصفات العليا لله ـ تعالى ـ في نفس الأمر.

٢ ـ وجودها في العلم والتصور.

٣ ـ ذكر صفاته، والإخبار عنها، وتنزيهها عن النقص والتمثيل.

٤ ـ عبادة الموصوف، حبّا، وتوحيدًا، وإخلاصًا.. الخ.

وعلى هذه الأمور خرّج ماورد عن السلف من تفسيرات للمثل الأعلى، مزيلاً بذلك ما استشكله بعض المفسرين من اختلاف عباراتهم.

(٣) سورة النحل: ٥٧ ـ ٦٠.

الواجب في حقه ضرورة، وأن الأولى والأحق بوصف السَّوء والنقص هم هؤلاء الذين يجعلون لله مايكرهونه من الصفات، ولايؤمنون باليوم الآخر.

أما آية الروم، فقد جاء إثبات المثل الأعلى فيها لله ـ تعالى ـ بعد ذكر قدرته على البعث، والاستدلالِ على ذلك بالبَدء، وأن من قدر على الخلق أول مرة فهو أولى بالقدرة على الإعادة، قال ـ تعالى ـ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾ ﴾[1].

فهذا ـ والله أعلم ـ كأنه من باب التعميم بعد التخصيص، فكما أنه ـ تعالى ـ كان أولى بوصف كمال القدرة على الخلق أول مرة، فكذلك شأنه دائمًا ـ سبحانه ـ، له الوصف الأكمل الأعظم، وهذا هو الحكم الثابت ضرورة في حقه ـ سبحانه ـ، لايشاركه فيه أحد، ولايليق به غيره[2].

٢ ـ ماورد في القرآن والسنّة وصفًا لله ـ تبارك وتعالى ـ على صيغة التفضيل: (أفعل)، مثل: الأكرم، والأعلى، وأنه ـ تعالى ـ أكبر، وأعلم، وأبقى، وأرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأحسن الخالقين، وخير الغافرين، وغيرها كثير، فهذه النصوص المصرحة بإثبات الوصف الأعلى لله ـ تبارك وتعالى ـ، مع ماسبق من ذكر المثل الأعلى، ومع ماجاء من نفي التمثيل، تكون بمثابة التقييد لسائر نصوص الصفات، بأنها إنما

---

(١) سورة الروم: ٢٧.

(٢) ذكر الآلوسي في معنى قوله ـ تعالى ـ في هذه الآية: ﴿ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾: أن دلالة خلقهما على عظيم القدرة أتم من دلالة الإنشاء، فهو أدل على جواز الإعادة، ولهذا جُعل أعلى من الإنشاء فتأمل أ.هـ. روح المعاني: ٣٨/١١، وعلى هذا تكون الآية إشارة إلى معنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ ﴾ [غافر: ٥٧].

تكون على الوجه الأكمل مطلقًا، فهي ذات دلالتين:

الأولى ـ نفي التصور، ونفي استلزام النقص في ذات الصفة.

الثانية ـ نفي المثيل والنظير والمشارك في ذلك الكمال المطلق.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ معلقًا على أول سورة العلق: (كل واحد من ذكر أنه خلَق وأنه الأكرم الذي علم بالقلم يدل على هاتين الطريقتين[1] من[2] إثبات الصفات، كما دلنا على الطريقة الأولى: طريقة الاستدلال بالفعل. فإن قوله: ﴿ٱلۡأَكۡرَمُ﴾ يقتضي أنه أفضل من غيره في الكرم، والكرم اسم جامع لجميع المحاسن، فيقتضي أنه أحق بجميع المحامد، والمحامد هي صفات الكمال، فيقتضي أنه أحق بالإحسان إلى الخلق والرحمة، وأحق بالحكمة، وأحق بالقدرة، والعلم والحياة وغير ذلك.

وكذلك قوله ﴿خَلَقَ﴾ فإن الخالق قديم أزلي، مستغنٍ بنفسه، واجب الوجود بنفسه، قيوم، ومعلوم أنه أحق بصفات الكمال من المخلوق المحدَث الممكن، فهذا من جهة قياس الأولى، ومن جهة الأثر: فإن الخالق لغيره، الذي جعله حيًا، عالمًا، قادرًا، سميعًا، بصيرًا، هو أولى بأن يكون حيًا، عالمًا، قادرًا، سميعًا، بصيرًا، والأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان مالم يعلم، هو أولى أن يكون عليمًا، وكذلك سائر صفات الكمال والمحامد)[3].

٣ ـ إنكار التسوية بين صفات الكمال ومن يتصف بها، وبين مايقابل ذلك من صفات النقص ومن يتصف بها، كما في الآيات التالية:

---

(١) يعني طريقة الترجيح والتفضيل، وطريقة دلالة الأثر على المؤثر.

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (في)، أو (لِـ).

(٣) مجموعة الفتاوى: ١٦/ ٣٦٠، ٣٦١.

﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾[1].

﴿ ۞ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾ ﴾[2].

﴿ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[3].

﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ ﴾[4].

وغيرها من الآيات كثير[5]، تدل على أن الرب ـ تعالى ـ أكمل من كل الموجودات، وأحق منها بصفات الكمال، من جهة أنه لايستوي المتصف بها مع الخالي منها، وقد عُلم من الفطرة، ومن كونه ـ تعالى ـ واهبًا للكمال، وجوبُ اتصافه بالوصف الأعلى، وتنزيهه من الأدنى، فثبت بذلك اتصافه بجميع صفات الكمال، على وجه لايشاركه فيه غيره.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقد بين الله ـ سبحانه ـ أنه أحق بالكمال من غيره، وأن غيره لايساويه في الكمال، في مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾، وقد بين أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لايخلق، وأن من عدل هذا

(١) سورة النحل: ١٧.
(٢) سورة النحل: ٧٥، ٧٦.
(٣) سورة الزمر: ٩.
(٤) سورة فاطر: ١٩ ـ ٢٢.
(٥) انظر مثلاً سورة الأعراف: ١٤٨ ـ سورة يونس: ٣٥ ـ سورة طه: ٨٩ ـ سورة الروم: ٢٨.

بهذا فقد ظلم، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَ ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾، فبين أن كونه مملوكًا عاجزًا صفة نقص، وأن القدرة والملك والإحسان صفة كمال، وأنه ليس هذا مثل هذا، وهذا لله، وذاك لما يعبد من دونه، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾﴾، وهذا مثل آخر، فالأول مَثَل العاجز عن الكلام وعن الفعل، الذي لايقدر على شيء، والآخر المتكلم الآمر بالعدل، الذي هو على صراط مستقيم، فهو عادل في أمره، مستقيم في فعله، فبين أن التفضيل بالكلام، المتضمن للعدل والعملِ المستقيم، فإن مجرد الكلام والعمل قد يكون محمودًا، وقد يكون مذمومًا، فالمحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد، فلا يستوي هذا والعاجز عن الكلام والفعل)[1].

٤ ـ أن الفطرة والعقل قد استقر فيهما إنكار التسوية بين صاحب الكمال، وصاحب النقص، روى الإمام أحمد بسنده عن عدي بن حاتم[2] ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ـ ﷺ ـ سأله: «يا عدي: ما أفرّك[3]؟ أن

---

(١) الفتاوى: ٦/ ٧٩، ٨٠، وقد ذكر الشيخ على مثال ماسبق بعض الآيات الدالة على نقص المعبودات من دون الله، مستدلاً بها على وجوب ضد ذلك النقص من الكمال المطلق للمعبود الحق.

(٢) هو الصحابي الجليل: عدي بن حاتم بن عبدالله بن سعد بن الحشرج بن امرىء القيس بن عدي الطائي، أبو طريف، أسلم سنة تسع، وقيل عشر، وكان نصرانيا قبل ذلك، وثبت على إسلامه في الردة، وشهد فتح العراق، وشهد صفين مع علي، ومات سنة ٦٨هـ وقد أسن. انظر الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٤٦٠، ٤٦١.

(٣) أي: مايحملك على الفرار؟. النهاية في غريب الحديث لابن الأثير الجزري: ٣/ ٤٢٧.

يقال لا إلـه إلا الله؟ فهل من إلـه إلا الله؟ ما أفرَّك؟ أن يقال: الله أكبر؟ فهل شيء هو أكبر من الله ـعز وجلـ» قال: فأسلمت..[1]

الطريق الثاني ـ إثبات الصفات من طريق دلالة الأثر على المؤثر:

ويراد بهذه الطريقة أن واهب الكمال ومعطيه وفاعله أحق بالاتصاف به من الموهوب المعطَى، يقول شيخ الإسلام: (من جعل غيره على صفة من صفات الكمال فهو أولى باتصافه بصفة الكمال من مفعوله، وأما صفات النقص، فلا يلزم إذا جعل الجاعل غيره ناقصا أن يكون هو ناقصا، فالقادر يقدر أن يُعجز غيره، ولايكون عاجزًا، والحي يمكنه أن يقتل غيره، ولايكون ميتا، وكذلك من جعل غيره ظالمًا وكاذبا، لايلزم أن يكون ظالما وكاذبا؛ لأنها صفات نقص)[2].

فأولوية الاتصاف هنا منحصرة في صفات الكمال، التي لانقص فيها بوجه من الوجوه.

ويقول شيخ الإسلام عند بيانه لطرق إثبات الكمال: (وأما الطريق الأخرى في إثبات الصفات ـ وهي الاستدلال بالأثر على المؤثر، وأن من فعل الكمال فهو أحق بالكمال ـ فهذا أكمل، ومثاله قوله ـتعالىـ: ﴿وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[3].

وهكذا كل مافي المخلوقات من قوة وشدة تدل على أن الله أقوى وأشد، وما فيها من علم يدل على أن الله أعلم، ومافيها من علم وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة. وهذه الطريقة يُقرّ بها عامة

---

(١) المسند: ٣٧٨/٤، وانظر سنن الترمذي، كتاب التفسير، باب «ومن سورة فاتحة الكتاب»، ٢٠٣/٥، حديث رقم: (٢٩٥٣)، وقد حسنه الألباني كما في صحيح سنن الترمذي: ١٩/٣، ٢٠، برقم: (٢٣٥٣).

(٢) الفتاوى: ٤٥٠/١٦.

(٣) سورة فصلت: ١٥.

العقلاء، حتى الفلاسفة يقولون: كل كمال في المعلول فهو من العلة)[(١)].

والفرق بين هذه الطريقة وطريقة الترجيح والتفضيل هو أن الأحقية بالكمال هنا من جهة أنه واهبه ومعطيه وفاعله، أما هناك فمن جهة كونه ـ تعالى ـ أفضل وأكمل من خلقه مطلقا[(٢)]، فطرة وبداهةً.

ولكي يتم الاستدلال بهذه الطريقة لابد من بيان الضابط لوصف الكمال الذي لانقص فيه بوجه ما، حتى يمكن الاحتراز مما هو كمال في حق المخلوق، نقص في حق الخالق.

وضابط ذلك هو أن يكون الوصف وصف كمال في ذاته، بقطع النظر عن نسبته إلى الخالق أو المخلوق، وذلك كالحياة، والغنى، والإرادة، والرحمة، والعلو، وغيرها، وأن يكون سالما من استلزام ماينافي بقية صفات الكمال الواجبة لله ـ تعالى ـ، فما كان من صفات المخلوق مستلزمًا لإمكان العدم، كالولادة، والنمو، فإن الله ـ تعالى ـ يُنزَّه عنه لمنافاته لوجوبه وقيوميته، وكذلك ماكان مستلزما للحدوث أو الفقر، المنافيين لأوّليته وغناه، كالنوم، والطعام، والشراب، والنكاح، وغيرها، فهذه كلها صفات كمال في حق المخلوق، يكون معيبًا ناقصا عند فقدها، لكنها مستحيلة في حق الله ـ تعالى ـ، لاستلزامها ماينافي كماله الواجب[(٣)].

أما الأمثلة على هذه الطريقة من طرق إثبات صفات الكمال فمن أظهرها قوله ـ تعالى ـ في قوم هود: ﴿ فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾[(٤)]

---

(١) مجموع الفتاوى: ١٦/ ٣٥٧، ٣٥٨، [بتصرف].

(٢) انظر الفتاوى: ١٦/ ٣٥٨.

(٣) انظر الأكملية ضمن مجموع الفتاوى: ٦/ ٨٧.

(٤) سورة فصلت: ١٥.

فأنكر عليهم غفلتهم أو تغافلهم عن أنّ الذي وهبهم القوة أولى منهم بكمالها.

ومما يدخل في هذه الطريقة دلائل القدرة، نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ ﴿١٣٣﴾ ﴾[1].

فإن هذا استدلال على قدرة الله ـ تعالى ـ على إنفاذ مشيئته بقياس اللاحق على السابق، فكما أنه أنشأكم من ذرية آبائكم بعد أن لم تكونوا، وذهب بهم واستخلفكم من بعدهم، فهو كذلك ـ من باب أولى ـ قادر على أن يذهبكم ويستخلف من بعدكم قوما آخرين.

فهذا من جنس دلالة الأثر على المؤثر، حيث استدل بالأثر السابق، على قدرة الله ـ تعالى ـ على إعادته.

قال ابن القيم: (فهذا قياس جلي، يقول ـ سبحانه ـ: إن شئت أذهبتكم واستخلفت غيركم، كما أذهبت من قبلكم واستخلفتكم، فذكر أركان القياس الأربعة: علة الحكم، وهي عموم مشيئته وكمالها، والحكم، وهو ذهابه بهم وإتيانه بغيرهم، والأصل وهو من كان قبلهم، والفرع وهم المخاطبون)[2].

وقريب من هذا قياس القدرة على خلق عيسى من غير أب على خلق آدم ـ عليهما السلام ـ من تراب، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ﴾[3].

قال ابن القيم: (فأخبر ـ سبحانه ـ أن عيسى نظير آدم في التكوين، بجامع مايشتركان فيه من المعنى الذي تعلق به وجود سائر المخلوقات،

---

(١) سورة الأنعام: ١٣٣.

(٢) إعلام الموقعين: ١/ ١٨٥.

(٣) سورة آل عمران: ٥٩.

وهو مجيئها طوعا وكرها لمشيئته وتكوينه، فكيف يَستنكر وجود عيسى من غير أب من يقر بوجود آدم من غير أب ولا أم، ووجود حواء من غير أم؟ فآدم وعيسى نظيران، يجمعهما المعنى الذي يصح تعليق الإيجاد والخلق به)[1].

وعلى ماسبق بيانه بُنيت قاعدة الكمال الكبرى، التي تنص على أن كل كمال لانقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق، وأمكن اتصاف الخالق به، فهو أولى به وجوبًا.

وقولنا في هذه القاعدة: (لانقص فيه بوجه من الوجوه)، احتراز عما هو كمال في حق المخلوق، نقص في حق الخالق، وهو كل ما كان مستلزما لإمكان العدم عليه، المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزما للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزما للفقر المنافي لغناه[2].

وقولنا: (وأمكن اتصاف الخالق به): لأن الممتنع لاحقيقة له أصلاً، فضلاً عن أن يقال إنه موجود أو كمال، وقد سبق بيان الضابط فيما يمكن ومالا يمكن، عند بيان ضابط وصف الكمال السالم من النقص.

وقولنا: (إنه يجب اتصافه به): لأن ماجاز لله ـ تعالى ـ من الأوصاف فإنه يكون واجبا له، حيث إنه لايتوقف على غيره، إذ لو توقف على غيره لم يكن موجودًا إلا به، فإن كان مخلوقا لزم الدور القبلي الممتنع، وإن كان واجبا آخر قديما بنفسه، قيل: إن كان أحد هذين هو المعطي للكمال دون العكس فهو الرب والآخر عبده.

فإن قيل: بل كل منهما يعطِي للآخر الكمال: لزم الدور في التأثير وهو باطل.

وإن قيل: كل واحد له آخر يكمله إلى غير نهاية: لزم التسلسل

---

(١) إعلام الموقعين: ١/ ١٨١.

(٢) انظر الأكملية ضمن مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٦/ ٨٧.

في المؤثرات، وهو باطل بالضرورة واتفاق العقلاء.

وإذا كان كماله بنفسه لايتوقف على غيره: كان الكمال له واجبا بنفسه، وامتنع تخلف شيء من الكمال عنه: بل ماجاز له من الكمال وجب له[1].

ومن جنس الاستدلال بقياس الأولى: ماجاء في السنّة من إثبات إمكان رؤية الله ـ تبارك وتعالى ـ مع نفي الإحاطة، فقد جاء في حديث أبي رزين العقيلي الطويل فيما رواه عبدالله بن الإمام أحمد بسنده: قول النبي ﷺ: « . . . فتنظرون إليه وينظر إليكم، قلت: يارسول الله، كيف ونحن ملء الأرض، وهو شخص واحد، ينظر إلينا وننظر إليه؟ قال: «أنبئك بمثل ذلك في آلاء الله ـعز وجلـ: الشمس والقمر آية منه صغيرة، وترونهما ساعة واحدة ويريانكم، ولاتضامون في رؤيتهما، ولعمر إلـهك لهو أقدر على أن يراكم وترونه من أن ترونهما ويريانكم ولاتضامون في رؤيتهما»[2].

---

(١) انظر الأكملية لابن تيمية. ضمن مجموع الفتاوى: ٦/ ٧٧ ـ ٧٩.

(٢) جزء من حديث طويل رواه عبدالله ابن أحمد في زوائده على المسند: ٤/ ١٣، ١٤ وفي السنة: ٢/ ٤٨٥ ـ ٤٨٩ رقم (١١٢٠)، وقال محققه: إسناده ضعيف. وابن أبي عاصم في السنة: ص٢٨٦ ـ ٢٨٩، برقم (٦٣٦) قال الألباني في ظلال الجنّة في تخرج السنة لابن أبي عاصم: إسناده ضعيف، انظر: ص٢٣١، ٢٨٩.

وذكر ابن القيم أن هذا حديث كبير مشهور، جلالة النبوة بادية على صفحاته، تنادي عليه بالصدق، وأنه صححه بعض الحفاظ، وذكر من خرجه من الأئمة، كالطبراني، والأصبهانيين: أبي الشيخ، وأبي نعيم، وابن مردويه، وابن منده، وغيرهم، وأنهم قابلوه بالقبول، وتلقوه بالتصديق والتسليم، وذكر قول ابن منده: روى هذا الحديث محمد بن إسحاق الصغاني، وعبدالله بن أحمد بن حنبل، وغيرهما، وقرأوه بالعراق بجمع =

وروى أبو داود الطيالسي بسنده عن أبي رزين قال: قلت يارسول الله، أكلنا يرى ربه يوم القيامة؟ قال: «أكلكم يرى القمر مخليًا به؟ قال: قلنا نعم. قال: ألله أعظم»[1].

فهذا قياس أولوي صريح، حيث بين أن إمكان رؤية الله ـ تعالى ـ من كل واحد من عباده أولى من إمكان رؤيتهم للقمر دون ضيم وعناء؛ لأن الأعظم والأكبر أولى أن يُرى مماهو دونه.

أما استخدام قياس الأولى في مسألة التفريق بين الرؤية وبين الإحاطة والإدراك، فقد جاء في الأثر أن عكرمة أو ابن عباس قاس رؤية الله ـ تعالى ـ مع عدم الإدراك على رؤية السماء مع عدم إدراكها، قياسًا أولويًا، كما ذكر السيوطي أن ابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن مردويه أخرجوا عن عكرمة عن ابن عباس قوله: «إن النبي ﷺ رأى ربه. فقال له رجل عند ذلك: أليس قال الله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾[2]، فقال له عكرمة: ألست ترى السماء؟ قال: بلى. قال: فكلَّها تَرى؟»[3].

فهذا الاستدلال من أئمة السلف بقياس الأولى، على إمكان الرؤية دون الإحاطة والإدراك، إذ إمكان ذلك في حق المخلوق يدل على

= العلماء وأهل الدين، ولم ينكره أحد منهم، ولم يتكلم في إسناده، وكذلك رواه أبو زرعة وأبو حاتم على سبيل القبول. انظر زاد المعاد لابن القيم: ٣/٦٧٧، ٦٧٨، وحادي الأرواح له: ١٦٧ ـ ١٧١، ومختصر الصواعق المرسلة: ص٣٧٩، ٣٨٠.

(١) المسند: ص١٤٧ برقم: (١٠٩٤) وابن أبي عاصم في السنة: ص٢٠٠ رقم (٤٥٩) وقال الألباني: حديث حسن.

(٢) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٣) انظر الدر المنثور: ٣/٦٩، ولم أجده في تفسير ابن جرير لآية الأنعام، وقد ذكر هذا الأثر ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل: ١/٢٣٧، على أن المستدل هو ابن عباس لا عكرمة والله أعلم.

إمكانه في حق الخالق من باب أولى.

ومما جاء في السّنة من استعمال القياس في إثبات قدرة الرب -تعالى-: ما روى البخاري بسنده عن أنسٍ - رضي الله عنه - أن رجلاً قال: يانبي الله، كيف يُحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال النبي ﷺ: «أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادرًا على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة» قال قتادة: بلى وعزة ربنا[1].

والأولوية هنا في قياس القدرة اللاحقة على السابقة، لافي كيفية المشي.

وذُكر عن ابن عباس أنه قاس تكليم الله -تعالى- عباده يوم القيامة في ساعة واحدة، على رَزقهم في ساعة واحدة[2].

(١) الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله -تعالى-: الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم... الآية: ٤/ ١٧٨٤ رقم (٤٤٨٢). وانظر صحيح مسلم، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب يحشر الكافر على وجهه. ٤/ ١٧١٤، ١٧١٥ برقم (٢٨٠٦).

(٢) ذكره ابن تيمية في الفتاوى: ٥/ ١٣٣.

ثالثاً ـ إثبات صفات الكمال بنفي مايناقضها

إن إثبات صفات الكمال بنفي مايناقضها طريقة متكاملة مع سابقتها، والفرق بينهما أن السابقة يُستدل فيها على ثبوت صفات الكمال بطريق الأولى من جهة الإثبات، وأن الخالق واهبَ الكمال أولى بكل كمال فطرة وبداهة، وأما هنا: فالمقصود أن الله ـ تعالى ـ لو لم يكن موصوفا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالسمع لوصف بالصمم، ولو لم يوصف بالبصر لوصف بالعمى، ولو لم يوصف بالكلام لوصف بالخرس، ولو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلا فيه، فسلْب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى[1].

وقد عُلم من الطريقة السابقة وجوب اتصافه بالوصف الأعلى، فعلم من مجموع هاتين الطريقتين وجوب اتصافه بأكمل الوصفين المتقابلين:

ومن أمثلة هذه الطريقة في القرآن والسنة: النصوص التي تبطل ألوهية الأصنام والأوثان، وكل ماعبد من دون الله ـتعالى ـ، بدلالة اتصافها بصفات النقص.

فكل نقص جُعل دليلاً على بطلان ألوهية المتصف به فإنه يجب تنزيه الله ـتعالى ـ عنه، وإثبات كمال ضده له، وذلك كوصف الأصنام بأنها أموات، لاتسمع، ولاتبصر، ولاتنفع، ولاتضر، ولاتملك،

---

(١) انظر التدمرية لابن تيمية: ص١٥١، وقد أورد ابن تيمية اعتراضا للنفاة على هذه الطريقة، وردّ عليه ردًا مفصلاً، انظر التدمرية: ص١٥١ ـ ١٦٤، والفتاوى له: ٦/٨٨، ومابعدها.

ولاتعقل، ولاتهدي، ولاتبطش، ولاتنصر، ولاتنتصر، ولاتمشي، وغير ذلك من العيوب والنقائص، فهذه كلها تدل على ثبوت مايقابلها من صفات الكمال للإلـٰه الحق ـ سبحانه وتعالى ـ.

وسيأتي التنبيه على كثير من الأمثلة من الكتاب والسنّة على هذه المسألة، عند الكلام على أدلة توحيد العبادة[1]، وذلك كقوله ـ تعالى ـ في عجل بني إسرائيل: ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾ ﴾[2] قال ابن القيم: (فجعل امتناع صفة الكلام والتكليم، وعدم ملك الضر والنفع دليل عدم الإلـٰهية، وهذا دليل عقلي سمعي على أن الإلـٰه لابد أن يكلِّم ويتكلم، ويملك لعابده الضر والنفع، وإلا لم يكن إلـٰها)[3].

وكقوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾[4] قال ابن القيم: (فجعل ـ سبحانه ـ عدم البطش والسمع والبصر دليلاً على عدم إلـٰهية من عُدمت فيه هذه الصفات، فالبطش والمشي من أنواع الأفعال، والسمع والبصر من أنواع الصفات، وقد وصف ـ سبحانه ـ نفسه بضد صفة أربابهم، وبضد ما وصفه به المعطلة والجهمية، فوصف نفسه بالسمع والبصر والفعل واليدين والمجيء والإتيان، وذلك ضد الأصنام، التي جعل امتناع هذه الصفات عليها منافيا لإلـٰهيتها)[5].

وقد احتج الإمامان عثمان بن سعيد الدارمي وابن خزيمة بهذه

---

(١) انظر ص٤٢٨ وما بعدها.
(٢) سورة طه: ٨٩.
(٣) الصواعق المرسلة: ٣/ ٩١٤.
(٤) سورة الأعراف: ١٩٥.
(٥) الصواعق المرسلة: ٣/ ٩١٥.

الآية على ثبوت صفات الرجل واليد والعين والسمع لله ـ عز وجل ـ على أنها صفات كمال[1].

ولم يذكرا الأذن، لعدم ثبوتها في نص صريح، ولايلزم من ثبوتها آلةً للسمع في حق المخلوق أن تكون كذلك للخالق، إذ صفة المخلوق غير صفة الخالق، كما أن ذاته غير ذاته، ولوازم صفة المخلوق لاتلزم صفة الخالق.

أما العين واليد فقد صرح بهما القرآن والسنة، والرِّجل قد صرحت بها السنة، كما في الحديث الذي رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ـ ﷺ ـ قال: «تحاجت الجنة والنار. . . » فذكر الحديث وفيه: «فأما النار فلا تمتلىء، حتى يضع رجله، فتقول: قط قط قط . . . » الحديث[2].

وهذا من احتياط أئمة السلف في إثبات الصفات، لكن الذي يظهر أنه يلزم من الاستدلال بهذه الآية على ثبوت الرجل واليد والعين طرد ذلك في الأذن، وإلا لم يكن للآية دلالة مستقلة على هذه الصفات، والله أعلم.

والإمام أحمد عاب على الجهمية تشبيههم الله ـ تعالى ـ بالأصنام في نفي الكلام والحركة عنه، وعبارته: (قد أعظمتم على الله الفرية، حين زعمتم أنه لايتكلم، فشبهتموه بالأصنام التي تُعبد من دون الله، لأن الأصنام لاتتكلم ولاتتحرك ولاتزول من مكان إلى مكان)[3].

---

(١) انظر الرد على بشر المريسي للإمام الدارمي، ضمن مجموعة عقائد السلف: ٤٠٢، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ١/ ٢٠٢.

(٢) الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ﴿٣٠﴾﴾، (٤/ ١٨٣٦) حديث رقم: (٤٥٦٩).

(٣) الرد على الزنادقة والجهمية: ص٣٦، الطبعة السلفية، ١٣٩٣هـ.

فإن احتملت عبارته هذه إثبات الحركة والنقلة لله ـ تعالى ـ، كما فهم شيخ الإسلام ابن تيمية[1]، فهذا جار على طريقة إثبات صفات الكمال بنفي مايناقضها، وأن كل نقص دلّ على بطلان ألوهيّة المتصف به، فالواجب إثبات كمال ضدّه للإلـه الحق ـ سبحانه ـ، ولو لم يرد صريحا، كماهو الحال في الحركة.

ونظير هذا استدلال بعض العلماء على إثبات العينين لله ـ تعالى ـ بما رواه الإمام البخاري بسنده عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ قال: «إن الله لايخفى عليكم، إن الله ليس بأعور ـ وأشار بيده إلى عينه ـ وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى»[2].

ومعلوم أن تثنية العينين لله ـ تعالى ـ لم يصرح بها في القرآن، ولا في صحيح السنّة، وإنما ذكرت في حديث ضعيف[3].

وهكذا فكل وصف استلزم القدح في الكمال الواجب للإلـه الحق، فالواجب إثبات كمال ضدّه له، كما أن كل وصف يقدح سلبه في ألوهية فاقده، فالواجب إثباته للإلـه الحق، لكن يبقى أمر تسميته والتعبير عنه توقيفيا، سدًّا لذريعة القول على الله بلا علم، فلا يوصف

---

(١) انظر شرح حديث النزول: ص٤١٩.

(٢) الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله ـ تعالى ـ ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾، ٦/ ٢٦٩٥ حديث رقم: (٦٩٧٢). وانظر كتاب الأربعين في دلائل التوحيد لأبي إسماعيل الهروي: ص٦٤، ٦٥، بتحقيق الدكتور علي الفقيهي، ورد الدارمي على بشر المريسي، ضمن عقائد السلف: ص٤٠١، والصواعق المرسلة لابن القيم: ١/ ٢٥٦ـ٢٥٩، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري للشيخ عبدالله الغنيمان: ١/ ٢٨١، ٢٨٢.

(٣) ومتنه: «إن العبد إذا قام في الصلاة قام بين عيني الرحمٰن . . .»، رواه العقيلي في الضعفاء الكبير: ١/ ٧٠، ٧١، وفي سنده إبراهيم بن يزيد الخوزي، متروك الحديث، وانظر الصواعق المرسلة: ١/ ٢٥٦ـ٢٥٨، الحاشية.

بالعقل مثلاً، ولا ينفى عنه، بل يعبّر بالحلم، المؤدي لمعناه، مع ورود النقل به، وكذا الجسدية والجسمية، لاينفى ولا يثبت، ويستغنى عنه بالصمد، وهلمَّ جرًّا.

يقول ابن تيمية: (والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزه عن ذلك منزه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو ـ سبحانه وتعالى ـ موصوف بالعمل والفعل، إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لايقدر على الفعل)[1].

ويقول أيضا: (ومثل هذا في القرآن متعدد، من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال، كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة، ونحو ذلك، ممايبين أن المتصف بذلك منتقص معيب، كسائر الجمادات، وأن هذه الصفات لاتسلب إلا عن ناقص معيب، وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود، فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لايستوي المتصف بصفات الكمال والذي لايتصف بها، وهو يذكر أن الجمادات في العادة لاتقبل الاتصاف بهذه الصفات.

فمن جعل واجب الوجود لايقبل الاتصاف فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة، التي عابها الله ـ تعالى ـ وعاب عابديها)[2].

وبهذه الطريقة يمكن إقامة الدليل العقلي الشرعي على علو الله ـ تعالى ـ على خلقه، ومباينته لهم، حيث كانت جهة العلو أشرف الجهات، والاتصاف بها اتصافًا بأكمل الوصفين المتقابلين، فوجب إثباتها لله ـ تعالى ـ دون مايقابلها من وصف المسامتة أو السفول، الذي هو وصف نقص[3].

---

(١) التدمرية: ص١٤٣، ١٤٤.

(٢) الأكملية، ضمن مجموع الفتاوى: ٦/ ٨٢، ٨٣. وانظر: ٥/ ٢٢٣.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٥، ٦.

وقد قال الله ـ تعالى ـ في المشركين: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾﴾[1]، فألمح بقوله: ﴿مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ إلى صفة نقص لاتليق بالإله الحق، فدل على وجوب اتصافه بضدها وهو وصف العلو في السماء[2].

ومن النصوص الدالة على هذه الطريقة: النصوص التي تنفي التساوي بين الوصفين المتقابلين، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾﴾[4]، ففي هذا بيان أن العالم أكمل ممن لايعلم، وأن البصير أكمل، والنور أكمل، والظل أكمل، وحينئذ فالمتصف به أولى بالكمال[5].

---

(١) سورة الأنبياء: ٢١.

(٢) هذا على أحد التقديرين في متعلق الجار والمجرور.

(٣) سورة الزمر: ٩.

(٤) سورة فاطر: ١٩ ـ ٢١.

(٥) انظر الأكملية ضمن الفتاوى: ٦/ ٨١.

المبحث الثاني
أدلـة التنزيـه

يُراد بالتنزيه الابتعاد بالمنزَّه عما لايليق به، ومايراد بيان تنزيه الله ـ تعالى ـ عنه هنا يعود إلى أمرين:

الأول ـ التنزيه عن العيب والنقص المضاد للكمال[1].

يدل عليه جملةً سائر دلائل الكمال المتقدمة، باعتبار أنها تدل على ثبوت الكمال، وانتفاء مايضاده، كما أن الأدلة المثبتة لكل وصف من أوصاف الكمال تدل على انتفاء مايضاد هذا الوصف من العيوب والنقائص، فدلائل القدرة ـ مثلاً ـ تدل على تنزه الله ـ تعالى ـ عن التعب واللغوب والإعياء والعجز وغير ذلك مما ينافي كمال القدرة، وكذلك دلائل صفة الحياة، تدل على تنزه الله ـ تعالى ـ عن النوم، والموت، والسِّنة، والغفلة، وسائر الأوصاف المنافية لكمال حياته وقيوميته، وهكذا دلائل العلم، تدل على انتفاء الجهل، والنسيان، وسائر ماينافي كمال العلم، ودلائل الغنى تدل على تنزهه عن الطعام والشراب، والنكاح والولد، وسائر مايلزم منه الافتقار إلى غيره؛ لمنافاة ذلك لكمال غناه ـ سبحانه وتعالى ـ.

وهذه الدلالات راجعة أصلاً إلى الترابط التام بين التنزيه والكمال في حق الله ـ تعالى ـ؛ فإن النفي في حق الله ـ تعالى ـ ليس مقصودًا لذات النفي، إذ النفي المحض عدمٌ لا محمدة فيه، وإنما المقصود بالنفي إثبات كمال ضد الوصف المنفي[2]، فهو نفي متضمن للإثبات،

---

(١) انظر تفسير سورة العلق لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى: ١٦/ ٣٦٣.

(٢) انظر التدمرية لابن تيمية: ص٥٧، ١٤١، ومنهاج السنّة له: ٢/ ٣١٩؛ =

فينتج عن ذلك أن مادل على الإثبات فإنه يدل على النفي، ومادل على النفي فإنه يدل على الإثبات.

وعلى هذا النحو تقوم الدلالة العامة على التنزيه العام لله ـ تعالى ـ، والنفي المجمل لكل وصف لايليق به ـ سبحانه ـ.

يقول ابن تيمية مبينا دلالة قياس الأولى على التنزيه:

(الواجب أن يكون أفضل الأنواع وأكملها لله، ومافيها نقص وعيب فالمخلوق أحق بها من الخالق، إذ كل كمال في المخلوق فهو من خالقه، فيمتنع أن يكون الأنقص خَلَق الأكمل. . . ويمتنع اتصاف الأكمل بالنقائص، واتصاف الأنقص بالكمالات، ولهذا يوصف ـ سبحانه ـ بأنه الأكرم والأكبر والأعلى، وأنه أرحم الراحمين، وخير الحاكمين، وخير الغافرين، وأحسن الخالقين، فلا يوصف قط إلا بما يوجب اختصاصه بالكمالات، والممادح والمحاسن التي لايساويه فيها غيره، فضلا عن أن يكون لغيره النوع الفاضل وله النوع المفضول. . فهذه الطريقة ـ وهو أن مايستحقه المخلوق من الكمال الذي لانقص فيه فالخالق أولى به، ومايتنزه عنه المخلوق من العيوب المذمومة فالخالق ـ تعالى ـ أولى بتنزيهه من كل عيب وذم ـ من أبلغ الطرق البرهانية)[1].

ومما يُنزه الله ـ تعالى ـ عنه من هذا الباب:

= حيث يقول: (وهذا أصل مستمر، وهو أن العدم المحض الذي لايتضمن ثبوتا، لامدح فيه ولاكمال، فلا يمدح الرب نفسه به، بل ولايصف به نفسه، وإنما يصفها بالنفي المتضمن معنى ثبوتيا، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥]). وبذلك نبه الشيخ ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أن نفي إمكان رؤية الباري ـ تعالى ـ لايتضمن صفة مدح.

(١) النبوات: ص٣٤٢، ٣٤٣ بتصرف.

١ ـ الولد والصاحبة.

نسبة الولد إلى الله ـ تعالى ـ نقص ورد نفيه، وتنزيه الله عنه تفصيلاً، على خلاف قاعدة: «النفي المجمل» التي غلبت على التنزيهات في القرآن[١]؛ وذلك أن الكفار من أهل الكتاب والمشركين قد افتروا على الله الكذب، ووصفوه بمالايليق به ـ سبحانه ـ، وأثاروا في ذلك الشبه المضلّة، فكان لابد من تخصيص مقالاتهم بالرد والتفنيد، والإبطال والتنديد، ومن أقبح هذه الافتراءات على الله ـ تعالى ـ وأظهرها كفرًا وتنقصًا لرب العالمين نسبتهم اتخاذ الولد إليه، ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤٣﴾﴾[٢]، وقد تقسمت هذه المقالة طوائف من المشركين ومن أهل الكتاب، كما حكى الله ـ تعالى ـ عنهم في مواضع كثيرة من كتابه، كما في قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾﴾[٣]. وقال ـ تعالى ـ عن المشركين: ﴿أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾﴾[٤]، والآيات في هذا كثيرة[٥]، ولخطورة هذه الفرية العظيمة من جهة كونها إلحادًا في صفات الرب ـ تعالى ـ وتنقّصا له، ومن جهة مارتّب عليها من

---

(١) انظر هذه القاعدة في التدمرية لابن تيمية: ص٨ ومابعدها، حيث نبّه إلى أن طريقة الرسل التي جاء بها القرآن في صفات الله ـ تعالى ـ هي الإثبات المفصّل لصفات الكمال، والنفي المجمل لصفات النقص، بخلاف طريقة الجهمية ومن وافقهم.

(٢) سورة الإسراء: ٤٣.

(٣) سورة التوبة: ٣٠.

(٤) سورة الصافات: ١٥١ ـ ١٥٢.

(٥) انظر مثلاً: البقرة: ١١٦، ويونس: ٦٨، والنحل: ٧٥، والكهف: ١٨، ومريم: ٨٨، والانبياء: ٢٦.

عبادة الولد المزعوم، فقد أبطلها الله ـ تعالى ـ بأدلة متنوعة، أعظمها:

أ ـ منافاة اتخاذ الولد لكمال غناه ـ سبحانه وتعالى ـ، وإلى هذا الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾[1]. وذلك أن الولد يلزم من اتخاذه الحاجة والافتقار؛ فإن الولد يتخذه المتخّذ لحاجته إلى معاونته، كما يتخذ المال، فإن الولد إذا اشتد أعان والده، وكذلك فإن الولادة تكون بغير اختيار الوالد، والرب يمتنع أن يحدث شيء بغير اختياره، كما أن اتخاذ الولد هو عوض عن الولادة لمن لم تحصل له، فهو أنقص من الولادة[2].

ولما كانت الولادة بهذه المثابة من منافاة غناه ـ سبحانه ـ تكرر في القرآن مجيء تقرير أن الله ـ تعالى ـ إذا أراد شيئًا فإنما يقول له كن فيكون، بعد تنزيهه عن الولد، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾﴾[3].

ب ـ أن اتخاذ الولد منافٍ لأحدية الله وصمديته، روى البخاري بسنده عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ قال:

«قال الله: كذّبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك، فأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته، وأما شتمه إياي فقوله: اتخذ الله ولدا، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفؤًا أحد»[4].

---

(١) سورة يونس: ٦٨.

(٢) انظر النبوات لابن تيمية: ص٢٩، ٣٠.

(٣) سورة مريم: ٣٥، ونحوها في البقرة: ١١٦، ١١٧.

(٤) الصحيح، كتاب التفسير، سورة الإخلاص، (٤/١٩٠٣) حديث رقم: (٤٦٩٠) (٤٦٩١).

ففي هذا الحديث بيان أن اتخاذ الولد مناف لأحدية الله ـ تعالى ـ وصمديته، فلذلك كان شتمًا لله ـ تعالى ـ، وانتقاصًا لقدره.

جـ ـ امتناع الولد لامتناع الولادة عليه ـ سبحانه ـ، ولو كان جائزًا على الله ـ تعالى ـ اتخاذ الولد لما كان ذلك الولد إلا من طريق التبنّي والاصطفاء، لامتناع الولادة عليه ـ سبحانه وتعالى ـ، ولوقع الاصطفاء إذ ذاك على أشرف المخلوقات، وأليقها بهذا المقام، ولكن موصوفًا بالذكورة دون الأنوثة، لاكما تزعمون من نسبة البنات إلى الله تعالى.

هذا الاحتجاج هو ـ والله أعلم بمراده ـ مضمون قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَّوْ أَرَادَ اللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّاصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ سُبْحَانَهُ ۖ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٤﴾﴾[1]. وفي معناه قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا[2] لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ ﴿١٧﴾﴾[3]. أي: (لو أراد الله أن يفعل هذا لكان يصطفي لنفسه، ويجعل هذا الولد المتخذ من الجوهر الأعلى السماوي، الموصوف بالخلوص والنقاء من عوارض البشر، المجبول على الثبات والبقاء، لامن جوهر هذا العالم الفاني الدائر[4]، الكثير الأوساخ والأدناس والأقذار)[5].

د ـ أن الولادة لاتكون إلا من اثنين، والله ـ سبحانه ـ لاصاحبة له، فأنى يكون له ولد؟. قال ـ تعالى ـ: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ

---

(١) سورة الزمر: ٤.
(٢) المراد باللهو هنا: الزوجة والولد، انظر جامع البيان للطبري: ١٧/١٠.
(٣) سورة الأنبياء: ١٧.
(٤) لم أفهم مراده بهذه الكلمة، ولعلها: الداثر، بمعنى: الدارس، راجع أساس البلاغة للزمخشري: ص١٨٣.
(٥) الصواعق المرسلة: ٢/٤٨١.

ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿١٠١﴾[1].

فبين ـ سبحانه ـ أنه مبدع السمٰوات والأرض، والإبداع خلق الشيء على غير مثال سابق، بخلاف التولد الذي يقتضي تناسب الأصل والفرع وتجانسهما، والإبداع خلق الشيء بمشيئة الخالق وقدرته، وباستقلال الخالق به وعدم شريك له، والتولد لايكون إلا بجزء من المولِّد، بدون مشيئته وقدرته، ولايكون إلا بانضمام أصل آخر إليه.

يقول ابن تيمية معلقًا على هذه الآية:

(فنفى التولد عنه لامتناع التولد من شيء واحد، وأن التولد إنما يكون بين اثنين، وهو ـ سبحانه ـ لاصاحبة له، وأيضا فإنه خلق كل شيء، وخَلْقه لكل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء، وهو بكل شيء عليم، وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بإرادته، فإن الشعور فارق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع، فيمتنع مع كونه عالما أن يكون كالأمور الطبيعية التي تتولد عنها الأشياء بلا شعور، كالحار والبارد، فلا يجوز إضافة الولد إليه بوجه ـ سبحانه ـ)[2].

وهذه الحجة كما تُبطل زعم المشركين والنصارى، فهي كذلك تبطل دعوى الفلاسفة أن العقول والنفوس صدرت عن الله ـ تعالى ـ[3].

---

(١) سورة الأنعام: ١٠٠، ١٠١.

(٢) الرد على المنطقيين: ص٢١٩، وانظر درء تعارض العقل والنقل له: ٧/ ٣٦٩ ومابعدها.

(٣) انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٢١٩، أما نظرية الصدور أو الفيض عند الفلاسفة فتقوم على أن الموجودات صدرت عن الله، كما يفيض النور عن الشمس، وذلك على مراتب متدرجة، وأول القائلين بها من القدماء: أفلوطين، ومن الإسلاميين: الفارابي وابن سينا. انظر النجاة لابن سينا: ٢٨٨، ومابعدها، والموسوعة الفلسفية العربية: ١/ ٦٦٣، ٦٦٤. مادة (فيض).

هـ ـ وفي خصوص نسبة المشركين البنات إلى الله ـ تعالى ـ مع كونهم يرون الذكور أكمل الوصفين ـ فإن القرآن يحتج عليهم بقياس الأولى، تبعًا لقاعدة الكمال المبيّنة آنفًا، فيقول ـ تعالى ـ عنهم: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ ﴾[1]، ويقول ـ تعالى ـ: ﴿ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ﴿٢٢﴾ ﴾[2].

قال ابن تيمية: (وكان المشركون يقولون: إن الملائكة بنات الله، كما حكى الله ذلك عنهم بقوله: ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا ﴾[3]، وهم مع هذا يجعلون البنات نقصًا وعيبا، ويرون الذَكر كمالاً، فقال لهم: كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين، وأنتم مع هذا لاترضون هذا لأنفسكم؟ فهذا احتجاج عليهم بطريق الأولى في بطلان قولهم: إن له البنات ولهم البنين، لم يحتجَّ بذلك على نفي الولد مطلقا، كما يقول من يفتري على القرآن)[4].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ

---

(١) سورة النحل: ٦٢.

(٢) سورة النجم: ٢١، ٢٢.

(٣) سورة الزخرف: ١٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٣٦٢، ويقصد بقوله (من يفتري على القرآن) مازعمه إلْكيا الهراسي من أن حجج القرآن ليس فيها فلْج، وأنها خطابيات، حيث إن الاحتجاج عليهم بنسبة البنات إلى الله ـ تعالى ـ دون البنين لاينفي الولد مطلقا، فرد عليه الشيخ بأن ذلك ليس مراد الآية، وإنما المراد منها إفحامهم من جهة تفضيلهم أنفسهم على الله ـ تعالى ـ، وإظهار تناقضهم في ذلك فحسب، أما التنزيه من الولادة والولد مطلقا ففي آيات أخرى كما تقدم. وانظر كلام إلكيا مع الرد عليه في درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٣٦٠، ومابعدها، مع بحث مهم في تنزيه الله ـ تعالى ـ عن الولد. انظر الفتاوى لابن تيمية: ٣/ ٣٠١، ٣٠٢، والنبوات له: ص٣٤٢.

﴿مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝١٧ أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ۝١٨﴾[1].

قال ابن القيم: (فأشار بتنشئتهن في الحلية إلى أنهن ناقصات، فيحتجن إلى حلية يكملن بها، وأنهن عَيِيّاتٌ فلا يُبِنَّ عن حُجتهن في وقت الخصومة، مع أن في قوله: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ﴾ تعريضًا بما وُضعت له الحلية من التزيّن لمن يفترشهن ويطأهن، وتعريضًا بأنهن لايُنشَّأن في الحرب والطعان والشجاعة، فذكر الحلية التي هي علامة الضعف والعجز والوهن)[2].

و ـ أن هذا قولٌ على الله ـ تعالى ـ بلا علم، وليس عليه دليل أصلاً، وهذا وحده كاف في المنع من نسبته إلى الله ـ تعالى ـ[3]، وإلى هذا الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآ ۚ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٦٨﴾[4]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ۝١٥٦ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝١٥٧﴾[5].

ز ـ إعراض أنبياء الله وأوليائه عن عبادة غيره، وقد اعتبر كثير من المفسرين ذلك دليلاً عقليا على نفي الولد عن الله ـ تعالى ـ، مستندين إلى قوله ـ سبحانه ـ: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ۝٨١﴾[6]، أي لذلك الولد؛ لأنه حينئذٍ يكون مستحقًا للعبادة، كوالده؛ ولأن ذلك مرضاة للرب، وطاعة له، وقيام بحق عبادته، كما يحصل في الدنيا من تعظيم أبناء الملوك طلبا لرضاهم، فلو صح ذلك وقام عليه برهان لكنت أولى منكم بعبادة هذا الولد وتعظيمه، لكنّ هذا ممتنع غاية

---

(١) سورة الزخرف: ١٧، ١٨.

(٢) الصواعق المرسلة: ٢/ ٤٨٥.

(٣) راجع ماذكر في ص١٣٤.

(٤) سورة يونس: ٦٨.

(٥) سورة الصافات: ١٥٦، ١٥٧.

(٦) سورة الزخرف: ٨١.

الامتناع على الله ـ جل وعلا ـ، فلا أعبد أحدًا غيره، فدل إعراض أعبد الناس لرب العالمين من الأنبياء وغيرهم عن عبادة هذا الولد المزعوم على بطلان نسبته إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ[1].

٢ ـ الحلول في المخلوقات ومخالطتها.

تقدمت الإشارة إلى وجوب اتصاف الله ـ تعالى ـ بالعلو، باعتباره أكمل الوصفين المتقابلين[2]، ونود أن ننبه هنا إلى ما أشار إليه الإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ من دلالة قياس الأولى على وجوب تنزه الله ـ تعالى ـ عن مخالطة خلقه، ووجوب مباينته لهم، ونقض الشبهة التي يتعلق بها الجهمية وغيرهم، وهي معية الله ـ تعالى ـ لخلقه، المذكورة في القرآن، فذكر ـ رحمه الله تعالى ـ الأدلة السمعية على ثبوت العلو، ثم نبه إلى أن السُّفل وصف ذم لا حمْد، وأن ذلك معلوم بالضرورة عند جميع من سلمت فطرهم، وأنه لايجوز عقلاً أن يجتمع الرب ـ تعالى ـ وإبليس في مكان واحد، وأن المقصود من معيّته لخلقه معيتُه بعلمه، ثم قال ـ رحمه الله تعالى ـ: (ومن الاعتبار في ذلك: لو أن

---

(١) انظر تقرير الآية على هذا الوجه أو نحوه في تفسير كل من: الزمخشري: ٤٢٦/٣، ٤٢٧، والرازي: ٢٢٩/٢٧، ٢٣١، والنسفي: ١٢٥/٢، وابن جزي: ٣١٩/٢، والبيضاوي: ٣٧٨/٢، والبقاعي: ٥٥/٧، ٥٦، وأبي السعود: ٥٦/٨، والآلوسي: ١٠٣/١٣، ١٠٤، والشوكاني: ٥٦٦/٤، والقاسمي: ٣٥٦/١٤، والسعدي: ٤٥٩/٤، وابن عاشور: ٢٦٤/٢٥، والمراغي: ١١٤/٢٥، وسيد قطب: ٣٢٠٣/٥، والجزائري: ٦٥٨/٤، وغيرهم، وقد اختار ابن جرير قولاً لايبعد عنه وأسنده إلى السدي، وكذلك ابن كثير، انظر تفسير ابن جرير: ١٠٣/٢٥، وابن كثير: ١٤٣/٤.

وقد أنكر الشنقيطي تقرير الآية على هذا النحو غاية الإنكار، وبالغ في رده بمالا طائل تحته، انظر أضواء البيان: ٢٨٧/٧ ـ ٣١٠.

(٢) انظر ص: ٣٧٥.

رجلا كان في يديه قدح من قوارير صافٍ، وفيه شراب صاف، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح، من غير أن يكون ابن آدم [في][1] القدح، فالله ـ وله المثل الأعلى ـ قد أحاط بجميع خلقه، من غير أن يكون في شيء من خلقه.

وخصلة أخرى: لو أن رجلاً بنى دارًا بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لايخفى عليه كم بيتًا في داره، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار. فالله ـ وله المثل الأعلى ـ قد أحاط بجميع خلقه، وعلم كيف هو، وماهو، من غير أن يكون في شيء مما خلق)[2].

ويقول شيخ الإسلام معلقا على كلام الإمام أحمد:

(ثم ذكر الإمام أحمد حجة اعتبارية عقلية قياسية لإمكان ذلك «يعني اجتماع المعية مع العلو فوق العرش» هي من باب الأولى، قال: ومن الاعتبار في ذلك... إلخ، قلت: وقد تقدم أن كل مايثبت من صفات الكمال للخلق فالخالق أحق به وأولى، فضرب أحمد ـ رحمه الله ـ مثلاً وذكر قياسًا، وهو أن العبد إذا أمكنه أن يحيط بصره بما في يده وقبضته من غير أن يكون داخلاً فيه، ولامحايثا[3] له، فالله ـ سبحانه ـ أولى باستحقاق ذلك واتصافه به، وأحق بألا يكون ذلك ممتنعا في حقه.

---

(١) ليست في المطبوع، وأضفتها ليستقيم الكلام.

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية: ص٣٨، ٣٩. على الكتاب تعليقاتٌ سخيفة تجرأ صاحبها على الإمام أحمد، نحو قوله: (لاداعي لضرب الأمثال لإثبات علم المولى ـ جل وعلا ـ وبينونته من خلقه)، ونحوه ص٣٧، ٤٤، فلا يلتفت إليها.

(٣) أي: لا مخالطًا، ولا متصلاً.

وذِكْرُ أحمد في ضمن هذا القياس قولَ الله ـ تعالى ـ: ﴿ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ مطابقٌ لما ذكرناه من أن الله له قياس الأولى والأحرى بالمثل الأعلى، إذ القياس الأولى والأحرى هو المثل الأعلى، وأما المثل المساوي أو الناقص فليس لله بحال، ففي هذا الكلام الذي ذكره، واستدلالِه بهذه الآية تحقيق لما قدمناه، من أن الأقيسة في باب صفات الله هي أقيسة الأولى، كما ذكره من هذا القياس؛ فإن العبد إذا كان هذا الكمال ثابتا له فالله الذي له المثل الأعلى أحق بذلك.

ثم ذكر قياسًا آخر فقال: وخصلة أخرى. . . إلخ.

وهذا أيضا قياس عقلي من قياس الأولى، قرر به إمكان العلم بدون المخالطة، فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعًا كدارٍ بناها، فإنه يعلم مقدارها، وعدد بيوتها، مع كونه ليس هو فيها، لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء، أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته، ومقاديرها، وصفاتها، وإن لم يكن فيها محايثا لها؟ وهذا من أبين الأدلة العقلية)[1].

٣ ـ الظلم.

مما تردد في القرآن تنزيه الله ـ تبارك وتعالى ـ عنه: الظلم المنافي للحكمة، ولما كانت دلائل حكمة الله ـ تعالى ـ التامة قد استقرت في النفوس، وعلمتها العقول، وأيقنت بها، فقد احتُج بها على تنزيه الله ـ تعالى ـ عن الظلم، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٥٤٦، ٥٤٧، وانظر تعليق ابن تيميه على سائر كلام الإمام أحمد في الرد على الجهمية في نقض التأسيس: ٢/ ٥٣٤، إلى آخر الجزء الثاني.

(٢) سورة ص: ٢٨.

﴿وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾[1]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾[2].

قال ابن تيمية: (هذا استفهام إنكار على من ظن ذلك، وهو يتضمن تقرير المخاطبين واعترافهم بأن هذا لايجوز عليه، وأن ذلك بيّنٌ معروف، يجب اعترافهم به، وإقرارهم به، كما يقال لمن ادعى أمرًا ممتنعًا، مثل نَعَم كثيرة في موضع صغير، فيقال له: أهٰهنا كانت هذه النِّعَم؟ أي هذا ممتنع فاعترف بالحق)[3].

الثاني ـ التنزيه عن المثل والنظير.

وهذا ركن التنزيه الثاني، ويدل عليه سمعًا قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[4].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾[5]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾[6]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾[7].

وأما الدليل العقلي الشرعي على ذلك، فهو قاعدة المثل الأعلى التي سبق بيانها، والمشار إليها بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[8].

ووجه دلالة القاعدة على امتناع المثيل والمكافيء ـ كما قال ابن

---

(١) سورة الجاثية: ٢١.
(٢) سورة ن: ٣٥، ٣٦.
(٣) النبوات: ص٣٥٤.
(٤) سورة الشورى: ١١.
(٥) سورة مريم: ٦٥.
(٦) سورة النحل: ٧٤.
(٧) سورة الإخلاص: ٤.
(٨) سورة الروم: ٢٧.

القيم ـ رحمه الله ـ أنه: (يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى اثنان؛ لأنهما إن تكافآ لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافآ فالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده، يستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على استحالة التمثيل والتشبيه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة)[1].

---

(١) الصواعق المرسلة: ٣/ ١٠٣٢.

الفصل الرابع
أدلة توحيد العبادة
مقدمة

المراد بتوحيد الألوهية توحيد العبادة، وهو إفراد الله -عز وجل- بجميع أنواعها الظاهرة والباطنة، فهو توحيد لله -تعالى- بأفعال خلقه، كالصلاة، والدعاء، والذل، والخضوع، والانقياد، والخوف، والرجاء، والذبح، والنذر، وسائر العبادات والقربات بأنواعها الأربعة: القولية والقلبية والبدنية والمالية[١].

ويدخل في هذا إفراد الله -تعالى- بالطاعة والتحاكم، إذ هي داخلة في الذل والخضوع والانقياد لله -تعالى-.

ويطلق بعض العلماء على هذا النوع من التوحيد: التوحيد الإرادي الطلبي، أو التوحيد العملي، ويجعله قسيما للنوعين الآخرين من التوحيد، توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، ويطلق عليهما: التوحيد العلمي، أو الاعتقادي الخبري[٢].

وهذا التقسيم لأنواع التوحيد مأخوذ من طريق الاستقراء التام لنصوص الكتاب والسنة، فهو يقيني لاشك فيه[٣].

---

(١) انظر دعوة التوحيد للدكتور محمد خليل هراس: ٤١ ومابعدها.
(٢) انظر شرح الطحاوية لابن أبي العز: ١/ ٤٢.
(٣) انظر الرد على من شغب على هذا التقسيم في كتاب صيانة الإنسان للسهسواني: ص٤٣٦، ومابعدها، ودعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب للدكتور عبدالعزيز العبداللطيف: ص٣٢٨، ومابعدها.

والمنهج الشرعي في الدلالة العقلية على استحقاق الله ـ تعالى ـ للإفراد بالعبادة والتألّه دون غيره يدور حول محور واحد لايكاد يتجاوزه، ألا وهو: دلالة التفرد بالربوبية على استحقاق الإفراد بالعبادة.

وأعني بالربوبية هنا مايشمل الأفعال والكمال، المعبر عنهما اصطلاحًا بتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، فهما في هذا المقام القسيم المقابل لتوحيد العبادة كما تقدم[1]، وإن كان لكلٍّ منهما دلالته الخاصّة على توحيد الألوهية كما سيأتي.

وقد جاءت هذه الدلالة العقلية في مقامين، أحدهما إيجابي، والآخر سلبي.

وأعني بالإيجابي: إثبات التفرد باستحقاق العبادة، استنادًا إلى التفرد بالربوبية بالمعنى السابق، وبالسلبي: إثبات ذلك من طريق إبطال الشرك في الألوهية.

وسأعرض فيما يلي الأدلة العقلية الشرعية على توحيد الألوهية والعبادة من خلال هذين المقامين.

---

(١) ألمحت فيما سبق عند تعريف توحيد الربوبية؛ إلى أنه يمكن اعتبار توحيد الربوبية شاملاً لجميع صفات الكمال باعتبارها من لوازم الربوبية.

المبحث الأول
دلالة الربوبية على الألوهية

جاء تقرير دلالة الربوبية على الألوهية في القرآن من طريقين:

الأول ـ دلالة توحيد الربوبية بمعنى الانفراد بالخلق والملك والتدبير والإنعام وسائر الأفعال المتعدية.

الثاني ـ دلالة الانفراد بالكمال المطلق، وهو المسمى بتوحيد الأسماء والصفات. وفيما يلي تفصيل كل من الدلالتين، وصورهما في القرآن والسنة.

المطلب الأول
دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة

سبق بيان أنّ المراد بتوحيد الربوبية: إفراد الله ـ عز وجل ـ بالخلق والملك والتدبير، وأن القرآن قد أقام الأدلة اليقينية القاطعة على هذا النوع من التوحيد[1].

والمقصود هنا بيان الأثر المرتب على هذه الحقيقة في القرآن، وكيف ربط توحيد الربوبية بتوحيد العبادة، باعتبار أن الأول من أعظم الأدلة على الثاني، وماكان ليُعاد ويُثَنَّى بذكر دلائل هذا النوع لمجرد الإقرار به والوقوف عنده، إذ الإقرار به فطري، والإتيان بأصله حاصل من عامة بني آدم، إلا ما شذّ منهم، كما مر في الفصل الأول[2]. وقد

---

(١) انظر ص: ٣٠٨.

(٢) انظر ص: ١٩٤ ومابعدها.

جاء عرض هذه الدلالة العقلية لتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية بصورتين: مجملة ومفصلة.

أما المجملة فكانت بذكر لفظ الربوبية الشامل لسائر معاني الخلق والملك والتدبير والإنعام وغيرها، والاحتجاج بأن من ثبتت له هذه الصفة هو المستحق وحده لأن يُعبد دون غيره، ومن أوضح الأمثلة على هذا مايلي:

١ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1]، فقد استنكر في الجملة الأولى أن يكون له مطلوب سوى الله ـ تعالى ـ، وهذا يتضمن التعبد دون شك، وأقام الدليل القاطع على ذلك في الجملة الثانية التالية، إذ كل ما سوى الله ـ تعالى ـ مربوب، فلا يصلح للربوبية، ولايستحق أن يعبد[2].

٢ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾[3]، حيث رتّب الأمر بالعبادة على وصف الربوبية بالفاء.

وهكذا يمكن اعتبار لفظ (رب) حاملاً لهذه الدلالة على هذا النحو حيث ورد مضافا إلى العالمين.

٣ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٦٥﴾ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ ﴿٦٦﴾﴾[4].

٤ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾[5].

وأما تفصيل هذه الدلالة فيكون بذكر معاني الربوبية معنىً معنىً،

---

(١) سورة الأنعام: ١٦٤.
(٢) انظر تفسير البيضاوي: ١/ ٣٣٠.
(٣) سورة الأنبياء: ٩٢، وانظر المؤمنون: ٥٢.
(٤) سورة ص: ٦٥ ـ ٦٦.
(٥) سورة مريم: ٦٥.

وتعليق استحقاق الله ـ تعالى ـ للإفراد بالعبادة على انفراده بهذه المعاني والأوصاف دون غيره.

وهذا التفصيل قد يأتي أحيانًا في سياق واحد، تُذكر فيه بعض معاني الربوبية، كالخلق والتدبير، ثم تختم بذكر اقتضائها للتوحيد في العبادة، وقد جاء هذا الأسلوب في الاستدلال على هذا المطلب بكثرة في القرآن، ومن أمثلته البينة:

١ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾ ﴾[1].

٢ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ... ﴾ الآيات إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾ ﴾[2].

٣ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٦١﴾ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾[3].

٤ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ... ﴾ إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾[4] والمعنى هنا: فذٰلكم الله معبودكم الحق. إذ كانوا مقرين أن الله ـ تعالى ـ ربهم الحق، بدليل الآية قبلها.

٥ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ

---

(١) سورة يونس: ٣.

(٢) سورة الأنعام: ٩٥ ـ ١٠٢.

(٣) سورة غافر: ٦١، ٦٢.

(٤) سورة يونس: ٣١، ٣٢.

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝٢١ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾[1]، [2].

قال ابن القيم عن قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾، ـ ضمن تعليق نفيس له على هاتين الآيتين ـ: (وفي ضمن هذه الكلمة البرهان القطعي على وجوب عبادته؛ لأنه إذا كان ربنا الذي يربينا بنعمه وإحسانه، وهو مالك ذواتنا ورقابنا وأنفسنا، وكل ذرة من العبد فمملوكة له ملكًا خالصًا حقيقيًا، وقد ربّاه بإحسانه إليه، وإنعامه عليه، فعبادته له، وشكره إياه واجب عليه، ولهذا قال: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾، ولم يقل إلـٰهكم، والرب هو السيد والمالك والمنعم والمربي والمصلح، والله ـ تعالى ـ هو الرب بهذه الاعتبارات كلها، فلا شيء أوجب في العقول والفطر من عبادة من هذا شأنه وحده لاشريك له)[3].

٦ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ . . . الآيات إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٦٤﴾[4].

ففي هذا السياق الكريم تكرر قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾ في ختام الآيات التي تضمنت معاني الربوبية، وهذا استفهام إنكار على المشركين أن يعبدوا غير الله ـ تعالى ـ، مع اعترافهم بأنه المنفرد بالخلق والعناية والتدبير. وقد غلّط ابن تيمية من جعل

---

(١) سورة البقرة: ٢١، ٢٢.

(٢) ذُكر عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنّه فسر ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ أي: وحدوا ربكم. انظر جامع البيان للطبري: ١/ ١٦٠.

(٣) بدائع الفوائد: ٤/ ١٣٢. وقد علق على تمام الآيتين بما يحسن الاطلاع عليه لأهميته. انظر: ٤/ ١٣٢ ـ ١٣٤.

(٤) سورة النمل: ٥٩ ـ ٦٤.

معنى الاستفهام: أيّ إلـه مع الله موجود؛ لأن المشركين ماكانوا يقولون إن شركاءهم الذين يجعلونهم مع الله آلهة يفعلون هذه الأمور، والتقرير في الآية لايكون إلا لما يقرون به، وهم مقرون بأن شركاءهم لم يفعلوا ذلك، لكن لم يكونوا مقرين بأنه ليس مع الله ـ تعالى ـ آلهة أخرى، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿١٩﴾﴾[1] [2].

٧ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ الآية[3].

فقد ذكر ابن جرير عن بعض السلف أنها نزلت تصديقا من الله ـ تعالى ـ لنبيّه ﷺ، واحتجاجًا له على مايدعو إليه من توحيد العبادة، وذلك أنه لما نزل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾، طلب المشركون حجة وبرهانا على هذه الدعوى التي هي أصل الخصومة بينهم وبين النبي ﷺ، فأنزل الله ـ تعالى ـ الآية التي بعدها برهانا على ذلك[4].

---

(١) سورة الأنعام: ١٩.

(٢) انظر الفتاوى: ١١/٦٨٣، وشرح الطحاوية لابن أبي العز: ١/٣٧ بتحقيق التركي.

(٣) سورة البقرة: ١٦٣، ١٦٤.

(٤) انظر جامع البيان: ٢/٦٥، ٦٦، وقد ذكر في سبب نزولها خلافا حاصله: هل نزلت بطلب من المشركين؟ أم ابتداءً من الله ـ تعالى ـ احتجاجًا لنبيه ﷺ؟، وعلى كلا القولين فالمراد حاصل، وهو اشتمالها على الاستدلال بالربوبية على الألوهية، وانظر بيان الدلائل المذكورة في الآية فيما تقدم في الفصل =

وقد نبه ابن جرير إلى أن الله ـ تعالى ـ إنما حاجّ بهذه الآية قوما كانوا مقرين بأن الله ـ تعالى ـ خالقهم، غير أنهم يشركون في عبادته، ولم يحاجّ بها المعطلة ولا الدهرية الذين ينكرون الصانع أصلاً، وإن كان في أصغر ماعدّ الله ـ تعالى ـ في هذه الآية من الحجج البالغة المقنعُ لجميع الأنام.

وهو بهذا التنبيه يرد على من يعترض على دلالة الآية بأن أصنافا من الكفار ينكرون أن تكون السمٰوات والأرض وسائر ماذكر في الآية مخلوقًا أصلا، فلا ينهض عليهم الاحتجاج بما فيها.

٨ ـ ماحكاه الله ـ تعالى ـ من قول إبراهيم لقومه: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾﴾[1].

والأمثلة على هذا كثيرة جدا في القرآن[2].

كما قد يأتي الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة مفصلاً بصورة أكبر وأكثر تحديدًا، وذلك بذكر معنى واحد من معاني الربوبية، والاستدلال به على توحيد العبادة، وهذا أكثر مايأتي في القرآن من الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة، ولاتكاد تخلو سورة منه.

وسأعرض فيما يلي ماوقفت عليه في القرآن من آحاد معاني

= الأول (ص٢٦٥ ومابعدها)، وانظر أيضا في ذلك تفسير الرازي: ١٧٨/٤ ومابعدها، فقد توسع في بيان الدلائل التي تضمنتها هذه الآية الكريمة.

(١) سورة الشعراء: ٧٥ ـ ٨١.

(٢) انظر مثلاً: سورة الأنعام: ١، والأعراف: ٥٤ ـ ٥٦، وطه: ٤٩ ـ ٥٤، والسجدة: ٤، والزمر: ٢ ـ ٦، ونوح: ١٤ ـ ٢١.

الربوبية التي استخدمت دليلاً على توحيد العبادة، مع ذكر أمثلة متنوعة لكل معنى.

أ ـ الخلـــق.

وهو أبرز معاني الربوبية، وهو عند بعض المتكلمين كالأشعري وغيره أخص أوصاف الإله[1]. وهو دال على بقية معاني الربوبية بطريق اللزوم.

ومن الأمثلة القرآنية الظاهرة في الاستدلال به على توحيد العبادة مايلي:

* ماقصه الله ـ تعالى ـ من قول صاحب يس: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي﴾[2]، فإنه قصد الإفراد بالعبادة، لامطلق العبادة، بدليل ذكره للدونية، والشفاعة في قوله بعدها: ﴿ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدۡنِ ٱلرَّحۡمَٰنُ بِضُرّٖ لَّا تُغۡنِ عَنِّي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـٔٗا﴾[3]، فالخصومة كانت في إفراد الله ـ تعالى ـ بالعبادة، لافي مطلق عبادته ولو مع غيره على سبيل الاستشفاع.

يقول ابن القيم عن هذا الاحتجاج:

(أخرج الحجة عليهم في معرض المخاطبة لنفسه تأليفًا لهم، ونبّه على أن عبادة العبد لمن فطره أمر واجب في العقول، مستهجَن تركها، قبيح الإخلال بها؛ فإنّ خلقه لعبده أصل إنعامه عليه، ونعمه كلها بعدُ تابعة لإيجاده وخلقه)[4].

* ماذكره الله ـ تعالى ـ من قول نبيه صالح ـ عليه السلام ـ لقومه:

---

(1) انظر أصول الدين للبغدادي، ص١٢٣، والملل والنحل للشهرستاني: ١/ ١٠٠، ودرء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٣٧٧.

(2) سورة يس: ٢٢.

(3) سورة يس: ٢٣.

(4) الصواعق المرسلة: ٢/ ٤٩٥، ٤٩٦.

﴿ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿٦١﴾ ﴾[1] فقد أردف دعواه توحيد العبادة بدليلها القاطع، ألا وهو الانفراد بالخلق.

* ماذكره الله ـ تعالى ـ من شأن صاحب الجنتين بقوله: ﴿ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾ لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِرَبِّىٓ أَحَدًا ﴿٣٨﴾ ﴾[2].

* قوله ـ تعالى ـ: ﴿ لَا تَسْجُدُواْ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾[3].

* قوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾[4]، والمراد هنا إنكار التسوية والعدل في استحقاق العبادة. فالذي يخلق هو المستحق للعبادة دون من لايخلق، فهو بمعنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾ ﴾[5]، على أظهر التفسيرين لقوله: ﴿ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾ ﴾[6].

* ماذكره الله ـ تعالى ـ من جواب موسى لفرعون عندما سأله: ﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٩﴾ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾ ﴾[7]، فإن معنى سؤال فرعون: من ربكما الذي تعبدانه؟ أي: من معبودكما، وإلا فهو يعلم أنه لم يخلقهما، وإنما يطمع في عبادتهما له.

---

(١) سورة هود: ٦١.

(٢) سورة الكهف: ٣٧، ٣٨.

(٣) سورة فصلت: ٣٧.

(٤) سورة النحل: ١٧.

(٥) سورة الأنعام: ١.

(٦) انظر أضواء البيان: ٢/ ١٧.

(٧) سورة طه: ٤٩، ٥٠، وقد تقدم في الفصل الأول من هذا الباب ذكر الأقوال في تفسير هذه الآية. ص١٨٠.

* ماذكره الله - تعالى - في كتابه الكريم، من جواب الرسل لأقوامهم لما قالوا لهم: ﴿وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ ۝ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[1]، والرسل لم يكونوا يدعونهم إلى الإقرار بالصانع[2]، إذ كان هذا مسلمًا لدى الجميع، وإنما كانوا يدعونهم إلى توحيد العبادة، ونبذ الأنداد، فمورد شك الكفار هنا هو إفراد الله - تعالى - بالعبادة دون غيره، فيكون قول الرسل: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ استدلال على توحيد العبادة بالدليل الفطري الداخلي، الذي هو مضمون استفهامهم الاستنكاري: (أفي الله شك)، وبالدليل العقلي الخارجي، الذي هو خلق السمٰوات والأرض.

ولايعني هذا عدم دلالة الآية على إثبات الصانع بطريق الأولى كما تقدم في الفصل الأول[3].

* قوله - تعالى -: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝﴾[4].

* ماذكره الله - تعالى - عن نبيّه إلياس - عليه السلام -، حيث قال لقومه: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ۝ اللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ۝﴾[5].

---

(١) سورة إبراهيم: ٩، ١٠.

(٢) انظر تفسير الطبري: ١٣/ ١٩٠، وكلام ابن تيمية المتقدم، ص: ١٦٤، ١٦٥.

(٣) راجع ص: ١٦٩، ١٧٠.

(٤) سورة آل عمران: ٦، وفي هذه الآية كما يقول ابن كثير تصريح ببطلان ألوهية عيسى ابن مريم؛ فإنه خُلق كغيره من سائر البشر، وصور في رحم أمّه، والإله لايتقلب في الأحشاء حالاً بعد حال كما قال ابن جرير: (فإن خلّاق مافي الأرحام لاتكون الأرحام مشتملة عليه، وإنما تشتمل على المخلوقين). انظر جامع البيان: ٣/ ١٦٨، وعمدة التفسير: ٢/ ٢١٨.

(٥) سورة الصافات: ١٢٥، ١٢٦، ومعنى أحسن الخالقين: أحسن المقدرين. =

وفي هذا السياق ـ زيادةً على إقامة الدليل على توحيد العبادة ـ إبطال احتجاج المشركين باتباع دين الآباء الأولين.

وهكذا فالقرآن مملوء من جنس هذا الاستدلال العقلي القاطع.

يقول الشنقيطي: (ومن كثرة الآيات القرآنية الدالة على إقامة هذا البرهان القاطع المذكور على توحيده ـ جل وعلا ـ عُلم من استقراء القرآن أن العلامة الفارقة بين من يستحق العبادة ومن لايستحقها هو كونه خالقا لغيره، فمن كان خالقا لغيره فهو المعبود بحق، ومن كان لايقدر على خلق شيء، فهو مخلوق محتاج، لايصح أن يُعبد بحال)[1].

ومما جاء في السنّة على هذا المنوال:

ـ ما في الصحيحين عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال: سألت النبي ﷺ: أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: (أن تجعل لله ندًا وهو خلقك). قلت: إن ذلك لعظيم.. الخ[2].

والشاهد هنا قوله: (وهو خلقك)، فإنه دليل على استحقاق الله ـ تعالى ـ للإفراد بالعبادة ونبذ الأنداد، وقد قرنه ﷺ بذكر الشرك؛ ليبيّن بعظمة دلالته وظهورها عظمة هذا الذنب وظهور قبحه.

ـ ما رواه الإمام أحمد بسنده عن الحارث بن الحارث الأشعري يرفعه: «إن الله ـ عز وجل ـ أمر يحيى بن زكريا ـ عليهما السلام ـ بخمس كلمات...» الحديث، وفيه أن يحيى ـ عليه السلام ـ قال لبني إسرائيل:

= انظر أضواء البيان للشنقيطي: ٤/ ٧٨١.

(١) أضواء البيان: ٧/ ٣٦٦.

(٢) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ (٤/ ١٦٢٦)، حديث رقم (٤٢٠٧). وصحيح مسلم، كتاب الإيمان: باب كون الشرك أقبح الذنوب، (١/ ٨٧)، حديث رقم (٨٦).

«وإن الله خلقكم ورزقكم، فاعبدوه ولاتشركوا به شيئًا»[1].

فرتب الأمر بتوحيد العبادة على التفرد بالخلق والرزق.

ـ ما رواه البيهقي بسنده عن أبي الدرداء ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ـ ﷺ ـ قال: «يقول الله ـ عز وجل ـ: (وإني والإنس والجن في نبأ عظيم، أخلق ويُعبد غيري، وأرزق ويُشكر غيري)»[2].

ووجه الشاهد منه ظاهر، وهو التهويل من أمر الشرك في العبادة، مع أن الفطرة والعقل شاهدان بأن من يخلق ويرزق هو وحده صاحب الحق أن يُعبد ويُشكر، ولايخفى مافي هذا المعنى من تطابق مع ماقبله من الآيات والحديث.

ب ـ الملك.

وهو من لوازم الخلق بداهة، إذ يمتنع أن يكون مالكَ الخلق غيرُ خالقهم، الذي أوجدهم من العدم، كما أنه من المعاني الرئيسة الظاهرة للربوبية، لغة وشرعًا كما سبق[3].

---

(١) المسند: ٤/ ١٣٠، ٢٠٢، وانظر سنن الترمذي، كتاب الأمثال، باب ماجاء في مثل الصلاة والصيام والصدقة، ٥/ ١٤٨ برقم: (٢٨٦٣)، وقال عنه: حديث حسن صحيح. وقد حسنه ابن كثير في تفسيره: ١/ ٦٢، وأورده أحمد شاكر في عمدة التفسير: ١/ ١١٧، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع: ١/ ٣٥٦ برقم (١٧٢٤) من الطبعة الثانية، وفي صحيح الترغيب والترهيب: ١/ ٢١٩ برقم (٥٥٣).

(٢) شعب الإيمان، باب في تعديد نعم الله ـ عز وجل ـ ومايجب من شكرها، (٤/ ١٣٤) حديث رقم (٤٥٦٣). وذكر السيوطي في الدر المنثور: ٦/ ١٤٢؛ أنه أخرجه الطبراني في مسند الشاميين والحاكم في التاريخ، وقد ضعفه الشيخ الألباني كما في سلسلة الأحاديث الضعيفة: ٥/ ٣٩٣، حديث رقم (٢٣٧١)، والقصد من الحديث دلالته العقلية فلا يضرّ ضعفه إن شاء الله.

(٣) راجع تعريف توحيد الربوبية فيما سبق: ص٣٠٨.

لذلك جاءت الدعوة إلى توحيد العبادة مقترنة بذكر انفراد الله ـ تعالى ـ بالملك المطلق التام، اقتران المدلول بدليله، والدعوى بحجتها، وذلك في نصوص كثيرة من الكتاب والسنّة، منها على سبيل المثال:

* قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلۡبَلۡدَةِ ٱلَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ﴾[1].

والشاهد فيها قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ﴾، قال ابن جرير في معناه: (ولرب هذه البلدة الأشياء كلها ملكًا، فإياه أُمرت أن أعبد، لامن لايملك شيئا)[2].

* قوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ لَهُ ٱلۡمُلۡكُۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ ۝٦﴾[3]، ووجه الدلالة هنا على توحيد العبادة: أنهم ماكانوا ينكرون أن لله ـ تعالى ـ الخلق والملك دون غيره، بدليل أن الله ـ تعالى ـ لما أمر نبيّه بقوله: ﴿قُلۡ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[4]؟، كان الجواب: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ﴾[5].

فاستدل بما أَقروّا به ـ وهو الانفراد بالملك ـ على ما أنكروه، وهو قول «لا إلـه إلا الله»، فدل دلالة قطعية على أن معناها: لامعبود بحق إلا الله، ثم أنكر عليهم غاية الإنكار أن يُصرفوا عن الحق مع ظهوره وقيام برهانه.

---

(١) سورة النمل: ٩١.

(٢) جامع البيان: ٢٠/٢٤، وقد ذكر ابن جرير أن الحكمة من تخصيص مكة بإضافة الربوبية إليها مع أنه رب البلاد كلها ليعرّفهم نعمته عليهم وإحسانه إليهم بتحريمها دون سائر البلاد، مما جلب لهم الأمن دون غيرهم. وهذا هو مضمون سورة قريش.

(٣) سورة الزمر: ٦.

(٤) سورة المؤمنون: ٨٨.

(٥) سورة المؤمنون: ٨٩.

* قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾[1].

فهذا استدلال بالملك على الاستئثار بالشفاعة، وهو رد على شبهة المشركين في عبادة غير الله، وأن المقصود بها مجرد الشفاعة عند الله ـ تعالى ـ[2].

فرد عليهم بأن هذه المعبودات كما أنها لاتملك شيئا من السمٰوات والأرض فكذلك لاتملك شيئا من أمر الشفاعة، وإنما يملكها الذي يملك السمٰوات والأرض وحده.

* ما رواه الإمام أحمد بسنده عن الحارث بن الحارث الأشعري أن النبي ﷺ قال: «إن الله عز وجل أمر يحيى بن زكريا بخمس كلمات، أن يعمل بهن، وأن يأمر بني إسرائيل أن يعملوا بهن...» وذكر الحديث وفيه:

«وأولهن: أن تعبدوا الله لاتشركوا به شيئًا، فإن مَثَل ذلك مَثَل رجل اشترى عبدًا من خالص ماله، بورِق أو ذهب، فجعل يعمل ويؤدي الذي عليه إلى غير سيده، فأيكم يسرُّه أن يكون عبده كذلك؟، وإن الله خلقكم ورزقكم، فاعبدوه ولاتشركوا به شيئا»[3].

ووجه الشاهد في هذا الحديث ـ سوى ماتقدم عند ذكر دلالة الخلق ـ أن النبي ﷺ قاس استحقاق الله ـ تعالى ـ للعبادة من مملوكيه على استحقاق صاحب العبد المملوك أن تكون خدمته وعمله خالصين لسيده قياسًا أولويا، إذ إن وصف عبودية الخلق لله ـ تعالى ـ أعظم ثبوتا منها فيما بينهم، كما أن صفة الملك لله ـ تعالى ـ الخالق الرازق مطلقة

---

(١) سورة الزمر: ٤٤.

(٢) انظر تفسير البيضاوي: ٢/ ٣٢٧.

(٣) سبق تخريجه قبل صفحتين.

تامة كاملة، بخلاف ملك المخلوق المحدود الناقص المقيد، فإذا كان واجبا عقلاً وفطرةً أن يخلص العبد عمله لسيده المخلوق المرزوق، فمن باب أولى إخلاص العمل التألّهي للسيّد الخالق الرازق.

* وهذا المعنى الذي تقدم في الحديث السابق قد ذكره الله ـ تعالى ـ في كتابه حيث قال: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾[١].

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه الآية فقال:

(يقول ـ تعالى ـ: إذا كان الواحد منكم ليس له من مماليكه شريك فيما رزقه الله، بحيث يخاف ذلك المملوكَ كما يخاف السادة بعضهم بعضا، فكيف تجعلون لي شريكا هو مملوكي، وتجعلونه شريكا فيما يختص بي من العبادة والمخافة والرجاء، حتى تخافوه كما تخافوني؟

ومن المعلوم أن ملك الناس بعضهم بعضًا ملك ناقص، فإن السيد لايملك من عبده إلا بعض منافعه، لايملك عينه، وهو شبيه بمِلك الرجل بعض منافع امرأته، ومِلك المستأجر بعض منافع أجيره... فإذا كان هذا المِلك الناقص لايكون المملوك فيه شريكا للمالك، فكيف بالمِلك الحق التام لكل شيء؟ مِلك المالك للأعيان والصفات، والمنافع والأفعال، الذي لايخرج عن ملكه شيء بوجه من الوجوه، ولا لغيره ملك مفرد، ولاشريك في ملك ولامعاونة له بوجه من الوجوه، كيف يسوغ في مثل هذا أن يُجعل مملوكُه شريكَه بوجه من الوجوه؟)[٢].

---

(١) سورة الروم: ٢٨.

(٢) درء التعارض: ٧/٣٨٩، ٣٩٠، وانظر إعلام الموقعين لابن القيم: ٧/٣٨٩ ومابعدها.

جـ ـ التدبير[1].

وهو جنس يدخل تحته أنواع كثيرة، كالإحياء والإماتة، والنفع والضر، والرزق والمنع، والخفض والرفع، والتحريك والتسكين، والجمع والتفريق، وغير ذلك من أنواع تدبير الله ـ تعالى ـ للخلائق، ومما يدخل فيه الإنعام بمختلف صوره الظاهرة والباطنة، ومن الاستدلال بصفة التدبير جملة على توحيد العباده قوله ـ تعالى ـ: ﴿ . . . وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۝٣١ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ . . ﴾[2].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ۗ ﴾[3].

المعنى: هل يستوي الرب القائم بحفظ أرزاق جميع الخلائق، الضامن لها، العالم بهم، وبما يكسبونه من الأعمال، الرقيب عليهم، ـ وهذه معاني القيومية ـ هل يستوي مَن هذا حاله في استحقاق العبادة بهذه الآلهة التي يعبدها المشركون؟ مع كونها لاتتصف بشيء من ذلك إطلاقا[4].

وقد حُذف الجواب في الآية اكتفاء بعلم السامع بما ذُكر عما تُرك ذكره[5].

وسأذكر أمثلةً مما ورد في الكتاب والسنّة من الاستدلال المفصل بهذه المعاني من معاني الربوبية على توحيد العبادة:

---

(١) مشتق من الدُبر: وهو آخر الشيء، وأُطلق على تصريف الأمور؛ لأن المدبر ينظر إلى ماتصير إليه عاقبة الأمور، وأواخرها. انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ٢/ ٣٢٤، (مادة دبر).

(٢) سورة يونس: ٣١، ٣٢.

(٣) سورة الرعد: ٣٣.

(٤) انظر تفسير ابن جرير الطبري: ١٣/١٥٨، ١٥٩.

(٥) المرجع السابق: ١٣/١٥٩.

المثال الأول - الإحياء والإماتة، وقد جاء ذكرها عقب كلمة التوحيد في موضعين من القرآن، إيذانًا بأن المحي المميت هو المستحق للعبادة وحده دون من لا يملك موتا ولا حياة ولا نشورا، قال - تعالى -: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾[1].

وذكرها إبراهيم الخليل - عليه السلام - ضمن صفات معبوده الحق بقوله: ﴿وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾﴾[2].

وقال - تعالى - في محاجة المشركين: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۖ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلْوَلِىُّ وَهُوَ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٩﴾﴾[3]، فالولي الحق هو القادر على إحياء الموتى، دون من لا يقدر على ذلك.

كما جاء الاستدلال بالتوفي - الذي هو قبض الأرواح والإماتة - على توحيد العبادة بما هو أصرح من ذلك، كما في قوله - تعالى -: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ ..﴾[4] [5].

وكما في قوله - تعالى -: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾[6].

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٨، والدخان: ٨.

(٢) سورة الشعراء: ٨١.

(٣) سورة الشورى: ٩.

(٤) سورة يونس: ١٠٤.

(٥) خُصص التوفي بالذكر هنا دون غيره من صفات الأفعال ومعاني الربوبية والتدبير لما فيه من التخويف الرادع عن العناد، أو لأنه واسطة بين البدء والإعادة، فاكتفى بذكره للدلالة عليه، وقيل غير ذلك، انظر تفسير الرازي: ١٧/ ١٧٢، وروح المعاني للآلوسي: ٦/ ١٨٤.

(٦) سورة الزمر: ٤٢.

قال ابن جرير عند تفسيرها: (يقول تعالى ذكره: ومن الدلالة على أن الألوهية لله الواحد القهار خالصة دون كل ماسواه: أنه يميت ويحي ويفعل مايشاء، ولايقدر على ذلك شيء سواه)(١).

ويدخل هذا النوع من الاستدلال ضمنًا في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾(٢)، فإن ترك عبادة الله، أو عبادة غيره من أعظم الكفر دون شك.

المثال الثاني ـ الإنعام، ويدخل فيه أمور كثيرة جاء الاحتجاج بها في القرآن على توحيد العبادة:

● أشرفها الاجتباء والاصطفاء والتفضيل، كما في قول موسى لقومه: ﴿ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿١٤٠﴾ ﴾(٣).

● ومنها الإيمان والإطعام كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾ ﴾(٤)، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا ۚ أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا مِّن لَّدُنَّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾ ﴾(٥)، والهدى الذي دعاهم إليه هو إفراد الله ـ تعالى ـ بالعبادة، ومثله قوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ۚ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ ﴿٦٧﴾ ﴾(٦)، وقد سُبقت هذه الآية بذكر شركهم في الدعاء الذي هو مخ العبادة، وذلك في حال الرخاء، وقد كانوا مخلصين

---

(١) جامع البيان: ٢٤/٨.
(٢) سورة البقرة: ٢٨.
(٣) سورة الأعراف: ١٤٠.
(٤) سورة قريش: ٣، ٤.
(٥) سورة القصص: ٥٧.
(٦) سورة العنكبوت: ٦٧.

في الشدة، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴾[1]، أي في العبادة والدعاء.

وكما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾[2]، وهذا استدلال بالخلق والإنعام معًا.

ونحوه قوله ـ تعالى ـ: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ ﴾[3].

● ومنها تسخير الأنعام وسائر المخلوقات، وسورة النحل مملوءة من هذا النوع من الاستدلال، حتى إنها سميت سورة النِّعم، لكثرة ماذكر الله ـ تعالى ـ فيها من أنواع النّعم على عباده[4]؛ جاء فيها قوله ـ تعالى ـ بعد ذكر جملة من النِّعم السابغة: ﴿ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾[5]، وقوله: ﴿ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴾[6]، وقوله: ﴿ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴾[7] وقوله: ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ﴾[8].

والجحود والكفران المستنكر بعد التذكير بهذه النِّعم إنما كان بعبادة غير الله ـ تعالى ـ معه، مع أنها ليس لها شرك مع الله ـ تعالى ـ في إيلاء هذه النِّعم وإسدائها، أو بنسبة هذا الإنعام إلى غير الله ـ تعالى ـ، إما إلى أوثان أو إلى أسباب، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ

---

(١) سورة العنكبوت: ٦٥.
(٢) سورة الأنعام: ١٤.
(٣) سورة فاطر: ٣.
(٤) انظر تفسير ابن كثير: ٢/٦٣٩.
(٥) سورة النحل: ٧١.
(٦) سورة النحل: ٧٢.
(٧) سورة النحل: ٨١.
(٨) سورة النحل: ٨٣.

﴿تُكَذِّبُونَ ﴿٨٢﴾﴾[1]، فقد جاء عن السلف أنهم فسروا التكذيب في هذه الآية بنسبة إنزال المطر إلى الأنواء[2]، وهذا شرك في الربوبية لا في العبادة؛ لأنه نسبة صفة من صفات الربوبية لغير الله ـ تعالى ـ.

المثال الثالث ـ النفع والضر[3]، استدل بهما الخليل ـ عليه السلام ـ على التوحيد، كما في قوله: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾﴾[4]، وقال ـ تعالى ـ في سياق الاحتجاج للتوحيد: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٠٧﴾﴾[5]، وقال: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[6]، وقال: ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَـٰشِفَـٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَـٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾[7].

---

(١) سورة الواقعة: ٨٢.

(٢) انظر تفسير ابن كثير: ٤/ ٣١٥، والأنواء هي منازل القمر.

(٣) لم يأت في القرآن إسناد الضرّ وحده إلى الله ـ تعالى ـ بالمنطوق، وإنما يفهم ذلك مما جاء بمعناه من الآيات، ومن ترتيب بطلان عبادة الشركاء على تجردهم من الاتصاف به، كما سيأتي، وفي ذلك سرٌّ بديع، وهو تنزيه الله ـ تعالى ـ عن نسبة الشر إليه إلا على سبيل الخلق، والضُرّ من جنس الشر، فلا ينسب إلى الله ـ تعالى ـ وصفًا، بل خَلقًا، كما لايذكر إلا مقرونا بضده، أو مقيدًا على الوجه اللائق بالله ـ تعالى ـ، كما في قوله: ﴿إِنَّا مِنَ ٱلْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [السجدة: ٢٢]. وهذا معنى قوله ﷺ: «.. والشر ليس إليك» أخرجه مسلم في صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل: ١/ ٤٤٩ برقم (٧٧١). انظر الحسنة والسيئة لشيخ الإسلام ابن تيمية: ٤٨ ـ ٥٢.

(٤) سورة الشعراء: ٨٠.

(٥) سورة يونس: ١٠٧، ونحوها في الأنعام: ١٧.

(٦) سورة الإسراء: ٦٧.

(٧) سورة الزمر: ٣٨.

والآيات في هذا المعنى كثيرة جدًا، كما سيأتي في المقام السلبي.

وجاء الاستدلال بتفرد الله ـ تعالى ـ بهما على توحيد العبادة في قول النبي ﷺ لحصين الخزاعي ـ والد عمران بن حصين ـ فيما رواه الإمام الترمذي بسنده عن عمران بن حصين مرفوعًا: «ياحصين، كم تعبد اليوم إلـٰهًا؟ قال: سبعة، ستًا في الأرض وواحدًا في السماء. قال: فأيهم تُعدّ لرغبتك ورهبتك؟ قال: الذي في السماء»[1].

وفي رواية ابن خزيمة[2] أن النبي ـ ﷺ ـ قال له: «فإذا أصابك الضر من تدعو؟ قال: الذي في السماء. قال: فإذا هلك المال من تدعو؟ قال: الذي في السماء. قال: فيستجيب لك وحده وتشركهم معه؟!. أرضيته في الشكر، أم تخاف أن يغلب عليك؟ قال: ولا واحدة من هاتين».

المثال الرابع ـ الهداية، وقد جاء الاستدلال بها على توحيد التحاكم في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ مُفَصَّلًا﴾[3] وفي مناظرة موسى لفرعون: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾﴾[4]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾﴾[5] وقال: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾[6]، ولايكون تكبير الله ـ تعالى ـ إلا بإفراده بالعبادة، وقال

---

(١) السنن، كتاب الدعوات، باب رقم (٧٠)، ٥/٥١٩، ٥٢٠، حديث رقم: (٣٤٨٣)، وانظر السنن الكبرى للنسائي: ٦/٢٤٧، برقم: (١٠٨٣٢)، وأورده الألباني في القسم الضعيف من سنن الترمذي.

(٢) ذكرها الحافظ ابن حجر في «الإصابة في تمييز الصحابة» (١/٣٣٦) ولم اهتد إليها في الموجود من صحيح ابن خزيمة.

(٣) سورة الأنعام: ١١٤.

(٤) سورة طه: ٥٠.

(٥) سورة الأعلى: ١ ـ ٣.

(٦) سورة البقرة: ١٨٥، والحج: ٣٧.

إبراهيم لقومه فيما أخبر الله عنه: ﴿أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ﴾[1]، أي في وجوب إفراده بالعبادة. وقال ـ تعالى ـ: ﴿قُلۡ أَنَدۡعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعۡقَابِنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾[2]، وقال تعالى ـ على لسان الرسل ـ ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنَا سُبُلَنَاۚ﴾[3]، وقال: ﴿أَلَمۡ نَجۡعَل لَّهُۥ عَيۡنَيۡنِ ۝٨ وَلِسَانٗا وَشَفَتَيۡنِ ۝٩ وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ ۝١٠ فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ ۝١١﴾[4].

والآيات في هذا المعنى كثيرة، وسيأتي المزيد ـ إن شاء الله ـ عند إبطال الشرك.

---

(١) سورة الأنعام: ٨٠.
(٢) سورة الأنعام: ٧١.
(٣) سورة إبراهيم: ١٢.
(٤) سورة البلد: ٨ ـ ١١.

المطلب الثاني
دلالة الانفراد بالكمال على توحيد العبادة.

الاتصاف بالكمال المطلق إنما يدل في هذا الباب على استحقاق صاحبه للعبادة، أما دلالته على توحيد العبادة واستحقاق الله ـ عز وجل ـ أن يُفرد بها، فمن حيث إن من لم يبلغ هذا الكمال ولم يتصف به لزمه الاتصاف بضده، مما ينافي التعبد فطرة وعقلاً.

وعلى هذا فكل ما جاء في الكتاب والسنّة من صفات الجلال والكمال الثابتة للرب ـ تبارك وتعالى ـ فإنها أدلة على استحقاقه لأن يفرد بالعبادة، إذْ لم يشاركه أحد في شيء من ذلك الكمال الإلٰهي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص [يعني آيات الصفات] لمجرد تقرير صفات الكمال، بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ماسواه، فأفاد الأصلين اللذين بهما يتم التوحيد، وهما: إثبات صفات الكمال، ردًا على أهل التعطيل، وبيان أنه المستحق للعبادة لا إلٰه إلا هو، ردًا على المشركين، والشرك في العالم أكثر من التعطيل)[1].

وبهذا الاعتبار، فإن جميع معاني الربوبية السابق ذكرها في دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة تدخل في هذا النوع من الدلالة.

ومن الأمثلة الظاهرة في القرآن على هذا النوع من الدلالة:

١ ـ ما جاء في أعظم آية[2] في كتاب الله ـ تعالى ـ: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ

---

(١) الفتاوى: ٦/ ٨٢، ٨٣.

(٢) ثبت ذلك في صحيح مسلم من حديث أبي بن كعب، في صلاة المسافرين، =

﴿إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[1]، والدلالة هنا كامنة في اقتران كلمة التوحيد بهذين الاسمين من الأسماء الحسنى، فإنه يفيد دون شك دلالة الكمال المطلق على توحيد العبادة.

وذلك أن هذين الاسمين متضمنان لسائر صفات الكمال، وعليهما مدار الأسماء الحسنى كلها، فإن الحياة لاتكون أكمل حياة واتَّمها إلا بثبوت كل كمال يُضاد نفيه كمال الحياة، وكذلك القيومية تتضمن كمال الغنى والقدرة، فالمتصف بها قائم بنفسه، لايحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، مقيم لغيره، فلا قيام لغيره إلا بإقامته[2].

٢ ـ ومما يحمل هذه الدلالة قوله ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلْحَيُّ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۗ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٦٥﴾﴾[3].

فقد رتّب الأمر بالدعاء[4] في هذه الآية بالفاء، على ماسبقه من الوصف بالحياة وانتفاء الألوهية عن غير الله ـ تعالى ـ.

٣ ـ ومما هو صريح في الاستدلال بتفرد الله ـ تعالى ـ بالكمال على تفرده باستحقاق العبادة: سورة الإخلاص؛ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾.

فإن الآية الأولى منها تدل على تفرد الله ـ تعالى ـ بالكمال المطلق (فهو أحد لايماثله شيء من الأشياء بوجه من الوجوه)[5].

= باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي، (١/ ٤٦٥)، برقم (٨١٠).

(١) سورة البقرة: ٢٥٥، ونحوها في آل عمران: ١.

(٢) انظر شرح الطحاوية لابن أبي العز: ١/ ٩٠ ـ ٩٢.

(٣) سورة غافر: ٦٥.

(٤) الدعاء هنا يشمل النوعين: دعاء المسألة، ودعاء العبادة، انظر الفرق بينهما في تيسير العزيز الحميد: ص٢١٥، ٢٢٧.

(٥) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية: ص٢٩.

والثانية تدل على أن الله ـ تعالى ـ هو السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج، وهذا هو معنى الصمد على أحد القولين[1].

فعلى هذا يكون مجيء قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ بين ذكر الكمال في أول السورة والتنزيه في آخرها من جنس الاستدلال بالكمال على أن صاحبه هو المستحق لأن يفرد بالعبادة والمسألة دون غيره.

٤ ـ ومن هذا الضرب من الاستدلال قوله ـ تعالى ـ: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥[2]﴾[3].

وقد مر ذكر هذه الآية في دلالة الربوبية على توحيد العبادة، أما هنا فالدلالة المقصودة كامنة في مجيء قوله ـ تعالى ـ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾؟ بعد الأمر بالعبادة وبالاصطبار عليها، فإن هذه إشارة إلى دلالة التفرد بالكمال على استحقاق التفرد بالعبادة، فكأنه قال: هل تعلم له سميًا فيستحق أن يعبد معه؟.

٥ ـ ومن الإشارات القرآنية إلى هذه الدلالة: ذكر الأسماء الحسنى والصفات العُلى الدالة على الكمال بعد ذكر كلمة التوحيد، وذلك في كثير من الآيات، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۝٨﴾[4]، وقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝١٦٣﴾[5]، وقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٦﴾[6].

---

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية: ص١٣.
(٢) معنى سميًا: شبيها أو مثلاً، انظر جامع البيان: ١٦/١٠٦.
(٣) سورة مريم: ٦٥.
(٤) سورة طه: ٨.
(٥) سورة البقرة: ١٦٣.
(٦) سورة آل عمران: ٦، ١٨.

وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٦٢﴾[1]، وقوله: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۝٩٨﴾[2]، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ۝٦٥﴾[3]، وقوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝٢٢﴾[4].

٦ - وأوضح من ذلك دلالة على التوحيد مجيء تنزيه الله - سبحانه - عن الشرك بعد ذكر صفات الكمال، في كثير من الآيات، كقوله - تعالى -: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٢٣﴾[5]، وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٦٧﴾[6].

٧ - ومن الاستدلال بصفات الكمال الإلٰهية على وجوب توحيد الله بالعبادة ماقصه الله - تعالى - عن هدهد سليمان، من إنكار سجود سبأ للشمس من دون الله، قال - تعالى - فيما حكاه عنه: ﴿وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ۝٢٢ إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ۝٢٣ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ۝٢٤ أَلَّا يَسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ۝٢٥ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۩ ۝٢٦﴾[7].

---

(١) سورة آل عمران: ٦٢.
(٢) سورة طه: ٩٨.
(٣) سورة ص: ٦٥.
(٤) سورة الحشر: ٢٢.
(٥) سورة الحشر: ٢٣.
(٦) سورة الزمر: ٦٧.
(٧) سورة النمل: ٢٢ - ٢٦.

والشاهد أن الهدهد استدل على توحيد العبادة بأن الله ـ تعالى ـ هو وحده الذي يُخرج المخبوء في السمٰوات والأرض، وقد فُسّر ذلك بأنه المطر والنبات[1]، فهذا استدلال بكمال القدرة على أنه لايستحق العبادة غير الله ـ تعالى ـ، ثم أردف ذلك بذكر صفة العلم مستدلاً بها على نفس المطلب.

---

(١) انظر ترجيح أساليب القرآن لابن الوزير: ص٤٣، ١٥٩ ـ ١٦٣.

المبحث الثاني

إبطال الشرك في العبادة

تقدمت دلالة القرآن على تفرد الله ـ تعالى ـ باستحقاق العبادة، استنادًا إلى تفرده بالربوبية والكمال المطلق.

ونعرض هنا إثبات القرآن لهذا المطلب من خلال صورة أخرى لهذا الاستدلال، ألا وهي إبطال عبادة الآلهة المتخذة من دون الله تعالى، وذلك ببيان أمرين:

الأول ـ أنها لاتتصف بشيء من معاني الربوبية.

الثاني ـ أنها متصفة بالنقص المنافي لاستحقاق العبادة.

وسنرى أن هذه الصورة للاستدلال بالربوبية على العبادة هي الأكثر مجيئًا في الكتاب والسنة، وإن كانت في جوهرها لاتختلف عن الصورة السابقة.

المطلب الأول

تجرد الشركاء من الربوبية

تقدم أن أبرز معاني الربوبية: الخلق والملك والتدبير، وفيما يلي عرض لإبطال القرآن عبادة الشركاء، بدلالة تجردهم من هذه المعاني.

أولاً ـ أن الشركاء لايخلقون شيئًا بل يُخلقون:

قال ـ تعالى ـ: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾[1].

---

(١) سورة الفرقان: ٣.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾[1]، [2].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾[3].

والمعنى: أيكون هذا مثل هذا في استحقاق العبادة[4].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾﴾[5].

وفي هذه الآية وآية الفرقان السابقة زيادة معنى على بقية الآيات، وهي أن هذه الآلهة المزعومة مع كونها لاتخلق، فهي نفسها مخلوقة، وفي هذا إشارة إلى أن خالقها أحق منها بالعبادة[6].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿هَٰذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ ۚ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١١﴾﴾[7].

قال ابن القيم معلقا على هذه الآية: (فلله ما أحلى هذا اللفظ وأوجزه، وأدلّه على بطلان الشرك؛ فإنهم إن زعموا أن آلهتهم خلقت شيئًا مع الله طولبوا بأن يُروه إياه، وإن اعترفوا بأنها أعجز وأضعف وأقل من ذلك كانت إلـهيتها باطلاً ومحالاً)[8].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ اللَّهُ

---

(١) سورة الحج: ٧٣.

(٢) انظر تعليق ابن القيم على هذه الآية في إعلام الموقعين: ١/ ٢٣٥، ٢٣٦، والصواعق المرسلة له: ٢/٤٦٦، ٤٦٧.

(٣) سورة النحل: ١٧.

(٤) انظر جامع البيان لابن جرير الطبري: ١٤/٩٢.

(٥) سورة النحل: ٢٠.

(٦) انظر مفاتيح الغيب للرازي: ٢٠/١٥.

(٧) سورة لقمان: ١١.

(٨) الصواعق المرسلة: ٢/ ٤٦٥.

﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾[1].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾[2].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾[3].

ثانيا ـ أن الشركاء ليس لهم نصيب من الملك:

قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴾[4].

وهذه الآية كما يقول ابن القيم: أخذت على المشركين بمجامع الطرق التي دخلوا منها إلى الشرك، وسدتها عليهم أحكم سدٍ وأبلغه؛ فإن العابد إنما يتعلق بالمعبود لما يرجو من نفعه، وحينئذ فلابد أن يكون المعبود مالكًا للأسباب التي ينفع بها عابده، أو شريكًا لمالكها، أو ظهيرًا، أو وجيها ذا حرمة وقدر يشفع عنده، فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة من كل وجه وبطلت انتفت أسباب الشرك وانقطعت موادّه[5].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[6].

---

(1) سورة الرعد: ١٦.

(2) سورة فاطر: ٤٠، ونحوها في سورة الأحقاف: ٤.

(3) سورة يونس: ٣٤.

(4) سورة سبأ: ٢٢.

(5) باختصار من الصواعق المرسلة: ٢/٤٦١، ٤٦٢.

(6) سورة الزمر: ٤٣، ٤٤.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ ۚ وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾ ﴾[1][2].

ثالثا ـ أن الشركاء ليس لهم شيء من التدبير.

احتج بعض السلف بقوله ـ تعالى ـ: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾ تُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ ۖ وَتُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ ۖ وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢٧﴾ ﴾[3]، على بطلان دعوى النصارى إلـٰهية عيسى ـ عليه السلام ـ؛ حيث كانوا يحتجون عليها بأنه يحي الموتى، ويبرىء الأسقام، ويخلق الطير من الطين، ويحدّث بالغيوب، وغير ذلك مما جعله الله ـ تعالى ـ آية لنبوته، فإن من سلطان الله ـ تعالى ـ وقدرته مالم يعطه عيسى، وذلك مثل تمليك الملوك، واصطفاء الأنبياء، وإيلاج الليل في النهار، والنهار في الليل، وإخراج الحي من الميت، والميت من الحي، ورزق من شاء الله ـ تعالى ـ بغير حساب، فكل ذلك لم يُسلّط عيسى عليه، ولم يُملّكه، ولو كان إلـٰها لكان ذلك كله إليه، ومعلوم لدى النصارى أن عيسى ـ عليه السلام ـ كان يهرب من الملوك من بلد إلى بلد[4].

ومن أنواع التدبير التي أبطل الله عبادة الشركاء بالتجرد منها:

---

(١) القطمير: الغشاء الذي على نواة التمرة. انظر معاني القرآن للنحاس: ٥/٤٤٨.

(٢) سورة فاطر: ١٣.

(٣) سورة آل عمران: ٢٦، ٢٧.

(٤) انظر جامع البيان لابن جرير الطبري: ٣/٢٢٧، وقد أسند ابن جرير هذا المعنى عن محمد بن جعفر بن الزبير بن العوام، وهو من فقهاء السلف وقرائهم، توفي مابين عامي ١١٠ و١٢٠هـ، انظر تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني: ٩/٨١، ٨٢.

١ ـ عدم النفع والضر:

وقد امتلأ القرآن بترديد هذا الدليل على بطلان عبادة غير الله ـ تعالى ـ، ومن أمثلة ذلك:

* قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾[1]، وإذا كانت لاتملك ذلك لأنفسها فكيف تملكه لعابديها؟!.

* ماذكره الله ـ تعالى ـ من قول مؤمن يس: ﴿ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنقِذُونِ ۝٢٣ إِنِّي إِذًا لَّفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۝٢٤﴾[2].

فهو استدل على بطلان عبادة هذه الآلهة بكونها لاتنفعه وقت حاجته إليها، إذ لاتملك من القدرة ماتُنقذه به من الضرّ لو أصابه الله ـ تعالى به ـ، كما أنها لاتملك من الجاه والمكانة عند الله ـ تعالى ـ مايشفع له في دفع ذلك الضرّ، فبأي وجه تستحق تلك الآلهة العبادة[3].

* ماقصه الله ـ تعالى ـ من استنكار إبراهيم على قومه في قوله: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ۝٦٦ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝٦٧﴾[4]، أي: أفلا تعقلون أن الذي يستحق العبادة إنما هو مالك النفع والضر، دون من لايملك ذلك.

* ما ذكره الله ـ تعالى ـ في معرض إبطال ألوهية المسيح وأمه حيث قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾[5].

---

(١) سورة الرعد: ١٦.

(٢) سورة يس: ٢٣، ٢٤.

(٣) انظر الصواعق المرسلة لابن القيم: ٢/٤٩٧.

(٤) سورة الأنبياء: ٦٦، ٦٧.

(٥) سورة المائدة: ٧٦.

والآيات في هذا المعنى كثيرة جدًا[1].

فهذه الآيات وأمثالها تدل على أن هذه الآلهة لاتنفع أحدًا ولاتضره أبدًا، سواء عبدها أم لم يعبدها، وأن ذلك دليل على بطلان عبادتها.

ولايتعارض هذا مع قوله ـ تعالى ـ: ﴿ يَدْعُواْ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ ﴾[2]، فإن هذه الآية إنما أثبتت النفع والضُرّ للمدعو على هيئة اسم مضاف إليه، والشيء يضاف إلى الشيء لأدنى ملابسة، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾[3]، في حين نفت الآية التي قبلها قدرة غير الله ـ تعالى ـ على الضر والنفع، حيث كان المنفي فيها هو فعلهم الضر والنفع، قال ـ تعالى ـ: ﴿ يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُۥ وَمَا لَا يَنفَعُهُۥ ﴾[4]، وفي هذه الآية قال: ﴿ يَدْعُواْ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ ﴾ ولم يقل: يضر أعظم مما ينفع، ولاريب أن بين المعبود من دون الله وبين ضرر عابديه تعلقًا يقتضي الإضافة، كأنه قيل: لمن شره أقرب من خيره، وخسارته أقرب من ربحه، ولو جعل فاعلَ الضر فإنما هو بهذا الاعتبار، وهو أنه سبب فيه، لا أنه هو الذي فعله، وبهذا البيان يظهر مزيد إبطال لإلـٰهية هذه المعبودات، من حيث إنها ليست فقط لاتنفع ولاتضر مطلقا، بل ضررها الحاصل لعابديها أيضًا ليس صادرًا منها[5].

٢ ـ عدم الهداية للحق، أو الاهتداء إليه:

كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ قُلِ ٱللَّهُ

---

(١) انظر مثلاً: الأنعام: ٧١، يونس: ١٨، ١٠٦، ١٠٧، الإسراء: ٥٧، مريم: ٤٢، الفرقان: ٣، ٥٥، الزمر: ٣٨، طه: ٨٩، الشعراء: ٧٣، الحج: ١٢، ١٣.

(٢) سورة الحج: ١٣.

(٣) سورة سبأ: ٣٣.

(٤) سورة الحج: ١٢.

(٥) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٥/٢٧١ ـ ٢٧٤.

يَهْدِيٓ لِلْحَقِّۗ أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ[1] إِلَّآ أَن يُهْدَىٰۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾﴾[2].

وكما في قوله ـ تعالى ـ منكرًا على قوم موسى اتخاذهم العجل إلـهًا: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾[3].

ووجه الدلالة هنا على بطلان الشركاء ظاهر، فإن الهداية بجميع أنواعها من أعظم الضرورات والمطالب، ولابد للمعبود إن كان إلـهًا حقًا أن يملكها لعابديه، وحيث انتفت الهداية عن غير الله ـ تعالى ـ دل ذلك على بطلان عبادة غيره.

٣ ـ عدم امتلاك الرزق:

كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٧٣﴾﴾[4].

وكما في قول الخليل ـ عليه السلام ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓۖ﴾[5].

وكما دل عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥ﴾[6]،

---

(١) يهِدّي: أي يَهْتدي، وعبر عن الشركاء بما يدل على أنها قابلة للاهتداء وبِمن التي للعاقل مع كونهم ليسوا كذلك؛ لأنهم نزّلوها منزلة من يعقل، أو لوجود الهداية في بعض الشركاء، كعيسى والملائكة وعزير. انظر زاد المسير: ٤/ ٣١، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: ٥/ ٢٧، وقد فسر الفراء الاهتداء في آخر الآية بأنه الانتقال من مكان إلى مكان، انظر معاني القرآن: ١/ ٤٦٤، ولايخفى بعدُه، وعدم توافقه مع قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ﴾.

(٢) سورة يونس: ٣٥.

(٣) سورة الأعراف: ١٤٨.

(٤) سورة النحل: ٧٣.

(٥) سورة العنكبوت: ١٧.

(٦) سورة الملك: ٢١.

أي مَن مِن شركائكم الذين تعبدون من دون الله ـ تعالى ـ يستطيع أن يرزقكم إن أمسك الله ـ تعالى ـ رزقه عنكم[1]؟ فإن كنتم تعلمون أنه لا رازق إلا الله فالتزموا ألا تعبدوا غيره.

وكما قال ـ عز وجل ـ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤٠﴾﴾[2].

٤ ـ عدم النصرة:

وقد نبه الله ـ تعالى ـ إلى هذه الدلالة في مواضع عدة، كما في قوله ـ عز وجل ـ: ﴿أَمَّنْ هَـٰذَا ٱلَّذِى هُوَ جُندٌ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنِ ٱلْكَـٰفِرُونَ إِلَّا فِى غُرُورٍ ﴿٢٠﴾﴾[3]، وقوله في وصف الشركاء: ﴿وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا﴾[4]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ﴾[5]، وجاء الاحتحجاج صراحة على بطلان عبادة الآلهة بدلالة حلول العذاب بعابديها جزاء عبادتها، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْقُرَىٰ وَصَرَّفْنَا ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٧﴾ فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ قُرْبَانًا ءَالِهَةًۢ ۖ بَلْ ضَلُّوا۟ عَنْهُمْ ۚ وَذَٰلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٢٨﴾﴾[6].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَ ۖ مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ ﴿١٠٠﴾ وَمَا ظَلَمْنَـٰهُمْ وَلَـٰكِن ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ۖ فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ ۖ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ ﴿١٠١﴾﴾[7]،

---

(١) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٤/ ٤٢١.
(٢) سورة الروم: ٤٠.
(٣) سورة الملك: ٢٠.
(٤) سورة الأعراف: ١٩٢.
(٥) سورة الأعراف: ١٩٧.
(٦) سورة الأحقاف: ٢٧، ٢٨.
(٧) سورة هود: ١٠٠، ١٠١.

وهذان السياقان يدلان على بطلان الشرك في العبادة من وجهين:

الأول ـ أنها لو كانت حقًا ماعُذِّبوا.

الثاني ـ أن معبوداتهم لم تدفع عنهم العذاب، فدل على أنها ليست أهلاً لأن تعبد.

المطلب الثاني

إبطال عبادة الشركاء بدلالة اتصافهم بالنقص

سبقت الإشارة إلى أن من لم يتصف بالكمال المطلق لزمه الاتصاف بالنقص، وأن هذا منافٍ للتعبد فطرة وعقلاً[1]، والقرآن مملوء بالاستدلال العقلي على بطلان الشرك من هذا الباب. وهو مع دلالته على بطلان عبادة غير الله ـ تعالى ـ، يدل دلالة صريحة على ثبوت صفات الجلال والكمال للإلـه الحق، كما سبق بيانه[2]. ومن الإشارت الإجمالية إلى هذا الدليل قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلْ سَمُّوهُمْۚ ﴾[3].

ووجه الشاهد في هذه الآية: أن تسمية هذه الآلهة المجعولة شركاء لله ـ تعالى ـ المأمور به في الآية يكشف حقيقة حالها؛ فإنها إن سُمّيت بأسماء الإلـه الحق، كالحي القيوم الخالق البارىء، ظهر زيفها، من عدم موافقة هذه الأسماء لحقيقتها، وإن سميت بأسمائها الحقيقية، كالحجارة والأصنام وغيرها من سائر المعبودات من دون الله، ظهر بطلان عبادتها بما دلت عليه أسماؤها الحقيقية من نقص.

يقول ابن تيمية معلقا على هذه الآية:

(قد حام حول معنى هذه الآية كثير من المفسرين، فما شفو عليلاً، ولا أرووا غليلاً، وإن كان ماقالوه صحيحا، فتأمل ما قبل الآية

---

(١) انظر ص: ٣٧١.

(٢) انظر ص: ٣٧٢.

(٣) سورة الرعد: ٣٣.

ومابعدها يُطلعك على حقيقة المعنى، فإنه ـ سبحانه ـ يقول: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾(١)، وهذا استفهام تقرير، يتضمن إقامة الحجة عليهم، ونفي كل معبود مع الله، الذي هو قائم على كل نفس بما كسبت، بعلمه وقدرته، وجزائه في الدنيا والآخرة، فهو رقيب عليها، حافظ لأعمالها، مجاز لها بما كسبت، فإذا جعلتم أولئك شركاء فسموهم إذًا بالأسماء التي يسمى بها القائم على كل نفس بما كسبت؛ فإنه ـ سبحانه ـ يسمى بالحي القيوم، المحي المميت، السميع البصير، الغني عما سواه، وكل شيء فقير إليه، ووجود كل شيء به، فهل تستحق آلهتكم اسمًا من تلك الأسماء؟

فإذا كانت آلهة حقا فسموها باسمٍ من هذه الأسماء، وذلك بهتٌ بين، فإذا انتفى عنها ذلك عُلم بطلانها كما عُلم بطلان مسمّاها.

وأما إن سمّوها بأسمائها الصادقة عليها، كالحجارة وغيرها من الجمادات، أو البقر وغيرها من الحيوانات، أو الشياطين، أو الكواكب المسخرات تحت أوامر الرب، وغيرها من الأسماء التي هي أسماء مخلوقات محتاجة، مدبرة مقهورة، فهذه أسماؤها الحق، وهي تبطل إلـٰهيتها؛ لأن الأسماء التي من لوازم الإلـٰهية مستحيلة عليها، فظهر أن تسميتها آلهة من أكبر الأدلة على بطلان إلـٰهيتها، وامتناع كونها شركاء لله ـ عز وجل ـ)(٢).

ومن صفات النقص التي نبه القرآن إلى دلالتها على بطلان عبادة الموصوف بها مايلي:

أولاً ـ عدم السمع والبصر:

وهذا مما استدل به إبراهيم ـ عليه السلام ـ على أبيه في بطلان

---

(١) سورة الرعد: ٣٣.

(٢) مجموع الفتاوى: ١٥/١٩٦، ١٩٧ [بتصرف].

عبادته الأصنام، حيث قال فيما أخبر الله ـ تعالى ـ عنه: ﴿ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾ ﴾[1]، وعلى قومه حيث سألهم عن آلهتهم: ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ ﴾[2]، وجعلها الله ـ تعالى ـ علامة على بطلان دعاء غيره، حيث يقول: ﴿ إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ ۚ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾ ﴾[3].

ويقول ـ عز وجل ـ: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ ﴾[4] [5].

ويقول ـ عز وجل ـ: ﴿ وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا۟ ۖ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿١٩٨﴾ ﴾[6] [7].

ووجه الاستدلال في هذه الآيات ظاهر من بيان أن هذه الآلهة المدعوة من دون الله ـ تعالى ـ هي أقل حالاً ممن يدعوها ويستغيث بها، وهم أقدر منها على القيام ببعض مصالحهم، حيث فقدت الجوارح التي هي أدوات الكسب، التي يُناط بها النفع والضر، فكيف يصح أن تُرفع إلى مقام الألوهية؟ مع أن الحس والمشاهدة يشهدان بكونها دون الصفات البشرية؟[8].

---

(١) سورة مريم: ٤٢.
(٢) سورة الشعراء: ٧٢.
(٣) سورة فاطر: ١٤.
(٤) سورة الأعراف: ١٩٥.
(٥) انظر تعليق ابن القيم على هذه الآية في إعلام الموقعين: ١/ ١٩٩، ٢٠٠.
(٦) سورة الأعراف: ١٩٨.
(٧) في المراد بهذه الآية قولان كلاهما يحتمله السياق: الأول ـ أنهم الأصنام، ورُوي عن السدي. والثاني ـ أنهم المشركون، وروي عن مجاهد، والاستشهاد بالآية هنا على الأول، انظر جامع البيان: ٩/ ١٥٢، ١٥٣.
(٨) انظر تفسير المنار لمحمد رشيد رضا: ٩/ ٥٢٩.

ثانيا ـ عدم القدرة على الكلام.

وقد نبّه الخليل إبراهيم ـ عليه السلام ـ إلى دلالة هذا الوصف على نقص الأصنام، مما يدل على بطلان إلـٰهيتها، حيث قال لها فيما أخبر الله ـ تعالى ـ عنه: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ﴿٩٢﴾﴾[1]، ونبه قومه إلى ذلك حيث قال لهم فيما أخبر الله: ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾[2]. وقال ـ تعالى ـ عن قوم موسى وعبادتهم العجل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾[3].

فاستدل بعدم مخاطبته لهم على بطلان عبادته وألوهيته. ومثله قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَـٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾[4].

وفي هذا المعنى ماضرب الله ـ تعالى ـ من المثل لنفسه ولما يُعبد من دونه، حيث قال ـ تعالى ـ: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾﴾[5].

قال ابن القيم: (فالصنم الذي يُعبد من دونه بمنزلة رجل أبكم، لايعقل ولاينطق، بل هو أبكم القلب واللسان، قد عدم النطق القلبي واللسان[6]، ومع هذا فهو عاجز لايقدر على شيء البتة، وعلى هذا فأينما أرسلته لايأتيك بخير، ولايقضي لك حاجة، والله ـ سبحانه ـ حي

---

(١) سورة الصافات: ٩٢، وقد قال إبراهيم ـ عليه السلام ـ ذلك تهكما واستهزاءً بالأصنام، واحتقارًا لشأنها، ولايمنع هذا من تضمن الآية للدلالة المذكورة.

(٢) سورة الأنبياء: ٦٣.

(٣) سورة طه: ٨٩.

(٤) سورة الأعراف: ١٤٨.

(٥) سورة النحل: ٧٦.

(٦) كذا، ولعلها: اللساني.

قادر متكلم، يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم، وهذا وصف له بغاية الكمال والحمد)[١].

ثالثا ـ حاجتها للطعام والشراب، وأنها مخلوقة مفتقرة فانية.

وسبب كون الطعام والشراب صفة نقص: هو منافاتها الغنى المطلق، والحياة الكاملة، واستلزامها كثيرًا من الآفات، كقضاء الحاجة، والجوع والعطش، والموت، وغير ذلك من اللوازم التي لاتليق بمقام الألوهية، لذلك نزّه الله ـ تعالى ـ نفسه عنها في قوله: (وهو يُطعِمُ ولايَطعَم)، على قراءة من قرأ الفعل الثاني بفتح الياء والعين، وهي قراءة سعيد بن جبير ومجاهد والأعمش، وهي موافقة لأحد الأقوال في تفسير الصمد، وهو أنه الذي لاجوف له، ولايأكل الطعام[٢]. وبهذه الحجة أبطل الله ـ تعالى ـ ألوهية عيسى ابن مريم التي ادعاها النصارى، حيث يقول ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ۝٧٥﴾[٣].

فهذه الآية الكريمة أبطلت ألوهية المسيح وأمه من وجهين كما يقول ابن القيم:

(الأول ـ حاجتهما إلى الطعام والشراب، الدالة على ضعف بنيتهما عن القيام بنفسيهما، ومَن هذا حاله لايكون إلـٰها، إذ من لوازم الإلـٰه أن يكون غنيا.

الثاني ـ استلزام ذلك حصول الفضلات القذرة، التي يتنزه عنها

---

(١) إعلام الموقعين: ١/ ٢١٢.

(٢) انظر أضواء البيان: ٢/١٦٦، ١٦٧، وانظر هذه القراءة الشاذة في إتحاف فضلاء البشر للبنا: ٢/٦، حيث ذكرها عن الحسن والمطوّعي.

(٣) سورة المائدة: ٧٥.

مقام الألوهية، ولهذا ـ والله أعلم ـ كُنّي عنها في الآية بلازمها الذي هو أكل الطعام.

فكيف يليق بالرب ـ سبحانه ـ أن يتخذ صاحبة وولدًا من هذا الجنس؟ ولو كان يليق به ذلك أو يمكن لكان الأولى به أن يكون من جنس لايأكل ولايشرب، ولايكون منه الفضلات المستقذرة التي يُستحيا منها، ويُرغب عن ذكرها)[1].

وأما الموت، فهو من لوازم الطعام والشراب كما سبق، ولاتخفى منافاته للاتصاف بكمال الحياة اللائقة بمقام الألوهية، فنزه الله ـ تعالى ـ نفسه من ذلك بقوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾[2]، كما أشار إلى دلالته على بطلان ألوهية المتصف به كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾[3].

ومعنى كونها أمواتا في هذه الآية: أنها جمادات لاحياة فيها، فكل ماكان خاليا من الحياة صح وصفه بالموت، ولو لم يقبل الحياة أصلاً، وكان أنقص مماهو موصوف بالحياة[4].

ولاشك أن في هذا الدليل أبلغ الرد على عباد القبور، والمستغيثين بالموتى، وعلى من يعتقد فيهم القدرة على النفع والضر، أو التصرف والتدبير لشيء من أحوال الخلق.

وقد استدل نبينا ﷺ بهذا الوصف على بطلان ألوهية المسيح ـ عليه السلام ـ كما هي دعوى النصارى.

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢/٤٨٢، ٤٨٣، [بتصرف].

(٢) سورة الفرقان: ٥٨.

(٣) سورة النحل: ٢٠، ٢١.

(٤) انظر التدمرية لابن تيمية: ص١٦٠.

فقد روى ابن جرير الطبري بإسناده عن الربيع[1] قال: إن النصارى أتوا رسول الله ﷺ فخاصموه في عيسى ابن مريم، وقالوا له: من أبوه؟ وقالوا على الله الكذب والبهتان، لا إلـه إلا هو، لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا، فقال لهم النبي ﷺ: «الستم تعلمون أنه لايكون ولد إلا وهو يشبه أباه؟».

قالوا: نعم.

قال: «ألستم تعلمون أن ربنا حي لايموت، وأن عيسى يأتي عليه الفناء؟».

قالوا بلى.. إلى آخر الحديث[2].

وقد أكّد الله ـ تعالى ـ بطلان أُلوهية عيسى ـ عليه السلام ـ بالتنبيه إلى بشريته، وأنه كغيره من الناس، يعتريه مايعتريهم من الأحوال والأطوار، حتى قال ابن جرير في قوله ـ تعالى ـ في وصف عيسى: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾[3]: إن الله ـ تعالى ـ إنما أخبر بأنه يتكلم كهلاً، مع أن الغالب أن الناس يتكلمون كذلك، تأكيدًا على مماثلته لغيره من الناس، وأنه كان يعاني مايعانيه غيره من التقلب في الأحداث طفلاً ثم كهلاً، ومرور الأزمنة والأيام عليه من صغر إلى كبر، ومن حال إلى حال، مما لايجوز على الإلـه الحق[4].

---

(١) هو ابن أنس البكري، روى عن أنس بن مالك وأبي العالية والحسن البصري، توفي سنة ١٣٩ أو ١٤٠هـ. انظر تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني: ٢٠٧/٣.

(٢) جامع البيان: ١٠٨/٣، ١٠٩، والحديث مرسل، وقد ذكره ابن تيمية، في الجواب الصحيح: ١٩٦/١.

(٣) سورة آل عمران: ٤٦.

(٤) انظر جامع البيان: ٢٧٢/٣.

رابعًا ـ أفولها واحتجابها:

وبهذا احتج إبراهيم ـ عليه السلام ـ على بطلان عبادة قومه للكواكب، كما قص الله ـ تعالى ـ عنه ذلك في قوله: ﴿۞ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى[(1)] فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ . . . الآيات إلى قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ[(2)] ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾[(3)]، ويتبين وجه دلالة الأُفول على بطلان عبادة الآفل بأمور، منها:

١ ـ أن الأفول مغيب واحتجاب عن الخلق، والشأن في الإلـٰه الحق أن يكون دائم الشهود والمرافقة لخلقه، ليدبرّ شؤونهم، ويقوم على مصالحهم، فدل مغيب الكوكب والشمس والقمر على بطلان عبادتها؛ لأنها لاتُغني شيئًا عن عابديها حال مغيبها[(4)].

---

(١) هل كان إبراهيم في قوله عن الكوكب: ﴿هَٰذَا رَبِّى﴾ ناظرًا يبحث عن الحقيقة وينشدها، أم أنه كان مناظرًا لقومه يريد إقامة الحجة عليهم، مع اطمئنان قلبه ومعرفته لربه؟ قولان للعلماء، وأكثر المحققين على الثاني، وممن رجح الأول ابن جرير في تفسيره: ٧/ ٢٥٠ وابن الوزير اليماني في البرهان القاطع: ص١٠٦ ومابعدها، وممن رجح الثاني الحافظ ابن كثير في تفسيره: ٢/ ١٦٩، ١٧٠، والشنقيطي في أضواء البيان: ٢/ ١٨٠، ونص على أن القرآن يبطل القول الأول، وإن كان لفظ الآية يحتمل القولين.

(٢) التحقيق أن قول إبراهيم: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ داخل في هذه الحجة، خلافًا لمن زعم أن الحجة مختصة بقوله: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا﴾ [سورة الأنعام: ٨١]، انظر آداب البحث والمناظرة للشنقيطي: ٢/ ٨٢، ٨٣.

(٣) سورة الأنعام: ٧٤ ـ ٨٣.

(٤) انظر التحرير والتنوير لابن عاشور: ٧/ ٣٢٠، ٣٢١.

٢ ـ ماذكره صاحب تفسير المنار، من أن العاقل السليم الفطرة والذوق، لايختار لنفسه حب شيء يغيب عنه، ويوحشه فقد جماله وكماله، حتى في الحُب الذي هو دون حب العبادة، فكيف بحب العبادة الذي هو أعلى الحب وأكمله؟؛ فإنه لايجوز أن يكون إلا للرب الحاضر القريب، السميع البصير الرقيب، الذي لايغيب ولايأفُل، ولاينسى ولايذهل، الظاهر في كل شيء بآياته وتجليه، الباطن في كل شيء بحِكمته ولطفه الخفي فيه[١].

وقد زعم كل من المتفلسفة وأهل الكلام أن الأفول في هذه الآيات معناه الحركة والتغيّر، وأن إبراهيم استدل على بطلان ربوبية الكواكب بطريقة الأعراض والأجسام، حيث جعل حلول الحوادث بهذه الكواكب دليلاً على حدوثها، على قول المتكلمين[٢]، أو أنه جعل أفولها دليلاً على إمكانها على قول الفلاسفة[٣].

وقد أبطل شيخ الإسلام ابن تيمية هذا القول من الوجوه التالية:

١ ـ لو كان قول إبراهيم: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ معناه: هذا رب العالمين، لكانت الحجة عليهم لا لهم: لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين، وإنما المانع الأفول[٤].

---

(١) انظر تفسير المنار: ٧/ ٥٥٨.

(٢) انظر تفسير الرازي: ١٣/ ٥٤، وانظر ردّ شيخ الإسلام على استدلال الرازي بهذه الآيات على نفي قيام الحوادث بذات الله ـ تعالى ـ في درء تعارض العقل والنقل: ٢/ ٢١٦.

(٣) انظر مناهج الأدلة لابن رشد: ص٥٢، وانظر ردّ ابن تيمية عليه في درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٨٢، ومابعدها. وانظر أيضا ردّ ابن تيمية على القرامطة في استدلالهم بهذه الآيات على مذهبهم الفاسد في درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٣١٥ ـ ٣١٧.

(٤) انظر منهاج السنة: ٢/ ١٩٦.

٢ ـ أن الأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب، لا الحركة والانتقال. ويطلق على ذهاب ضوء القمر والكواكب بطلوع الشمس، كما يطلق على غروب هذه الأجرام[١].

٣ ـ أن إبراهيم ـ عليه السلام ـ لو استدل بالحركة لكان من حين بزغت الكواكب استدل بذلك، ولم ينتظر حتى المغيب، ولكان نفس الحركة التي يشاهدها من حين تطلع إلى أن تغيب هي الأفول.

٤ ـ أن إبراهيم لم يكن يعني بقوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ أنه رب العالمين على أي وجه قاله، ولا اعتقد ذلك قومُه ولاغيرهم، وإنما كان الذي يقول ذلك يتخذه ربًا يعبده لينال بذلك أغراضه، كما كان عباد الكواكب يفعلون ذلك، وكان قومه من هؤلاء، لم يكونوا جاحدين للصانع، بل مشركين به[٢].

وبهذا يظهر أن إبراهيم ـ عليه السلام ـ إنما كان بصدد إبطال عبادة قومه لغير الله ـ تعالى ـ، وأنه إنما احتج بالأفول على هذا المطلب لاغير، وأن الأفول والمغيب والاحتجاب صفات نقص تدل على بطلان عبادة من يتصف بها.

وإذا تقرر هذا، فقد يرد سؤال عن كيفية الجمع بينه وبين قول

---

(١) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية: ص٤٢٣.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٨/٣٥٦، وانظر هذه الوجوه في درء تعارض العقل والنقل: ١/١٠٩ ـ ١١٢، ٣١١ ـ ٣١٧، و٨/ ٣٥٥، ٣٥٦، ومنهاج السنة: ٢/ ١٩٤ ـ ١٩٦، ومجموع الفتاوى: ٦/ ٢٥٣ ـ ٢٥٦، والرد على المنطقيين: ٣٠٤ ـ ٣٠٧، وشرح حديث النزول: ٤٢٣ ـ ٤٢٦. وانظر كلام الدارمي في ردّه على بشر المريسي في عقائد السلف: ٤١٢، ٤١٣. وموافقة ابن الوزير لابن تيمية في هذا النقد في كتابه البرهان القاطع: ص١٠٣، ١٠٤، مع مخالفته له في أن إبراهيم كان ناظرًا لامناظرًا كما يرجح ابن تيمية وغيره.

النبي ﷺ عن ربه ـ تبارك وتعالى ـ فيما رواه مسلم بسنده عن أبي موسى ـ رضي الله عنه ـ: «حجابه النّور» وفي رواية «النار، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[١]، وكذلك ماجاء عن بعض السلف في تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[٢] أنه الله ـ تعالى ـ[٣].

والجواب: أنه لا إشكال هنا البتة؛ فإن الله ـ تعالى ـ رقيب شهيد على خلقه لم يغب عنهم طرفة عين، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ۝٩﴾[٤]، وكما قال النبي ﷺ فيما رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة: «وأنت الباطن فليس دونك شيء»[٥]، وليس احتجابه عن خلقه كاحتجاب الكواكب وأفولها ومغيبها، وإنما احتجب ـ سبحانه وتعالى ـ بحجاب النور، للحكمة التي بينها الحديث، وهي أن يحترق خلقه بسبحات[٦] وجهه ـ تعالى وتقدّس ـ، فاحتجابه ـ تبارك وتعالى ـ إنما كان لكمال عظمته وهيبته وجلال أنواره، ولنقص الخلائق وقصورهم عن إطاقة تلك الأنوار القدسية، روى الإمام مسلم بسنده عن أبي ذرٍّ ـ رضي الله عنه ـ أنه سأل النبي ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال: «نور أنّى

---

(١) الصحيح، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: إن الله لاينام، وفي قوله: حجابه النور. . .، (١/ ١٤١)؛ حديث رقم: (١٧٩).

(٢) سورة البقرة: ٣.

(٣) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/ ٥١.

(٤) سورة البروج: ٩.

(٥) الصحيح، كتاب الذكر، باب مايقول عند النوم، (٤/ ١٦٥٥)، حديث رقم: (٢٧١٣).

(٦) قال النووي: (قال صاحب العين والهروي وجميع الشارحين للحديث من اللغويين والمحدثين: معنى سبحات وجهه: نوره وجلاله وبهاؤه)، شرح صحيح مسلم: ٣/ ١٣، ١٤.

أراه؟»[1]، فعدم رؤية الباري ـ تعالى ـ رؤيةً حسية في الدنيا إنما انتفت لقيام مانع في الأبصار، لا لمغيب العزيز الجبار، وسوف يزول هذا المانع بقدرة الله ـ تعالى ـ في الآخرة، في حق المؤمنين الموعودين برؤية ربهم في الجنة.

أما الإخبار عن الله ـ تعالى ـ بالغياب، المأخوذُ من تفسير بعض السلف لقوله ـ تعالى ـ: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾، فقد يُتوهم تعارضه مع قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ ۝٧﴾[2]، ومع ماتقرر سابقا من أن الغياب والأفول والاحتجاب صفة نقص جعلها الخليل دليلاً على بطلان عبادة الكوكب.

والواقع ألا تعارض إطلاقا، وذلك أن اسم الغيب والغائب من الأمور الإضافية، يراد به ماغاب عنّا فلم ندركه، ويراد به ماغاب عنا فلم يدركنا، والله ـ سبحانه ـ ليس غائبا، ولكن لما لم يره العباد كان غيبا، ولهذا يدخل في الغيب الذي يؤمَن به وليس هو بغائب؛ فإن الغائب اسم فاعل، وأما الغيب فهو مصدر، فتسميته باسم المصدر دون الفاعل فيه تنبيه على النسبة إلى الغير، أي ليس هو بنفسه غائبا، إنما غاب عن غيره أو غاب غيره عنه، فالمعنى في كونه غيبا هو انتفاء شهودنا له[3].

خامسًا ـ عجزها عن الدفاع عن نفسها والكيد بأعدائها.

وهذا معنى قوله ـ تعالى ـ في وصف الشركاء: ﴿وَلَآ أَنفُسَهُمۡ يَنصُرُونَ ۝١٩٢﴾[4] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا يَسۡتَطِيعُونَ نَصۡرَ أَنفُسِهِمۡ وَلَا هُم

---

(١) الصحيح، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: نور أنّى أراه..، (١/ ١٤١)، حديث رقم: (١٧٨).

(٢) سورة الأعراف: ٧.

(٣) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/ ٥٢، ٥٣.

(٤) سورة الأعراف: ١٩٢، ١٩٧.

﴿مِّنَّا يُصْحَبُونَ ﴿٤٣﴾﴾[١]، وبهذا الوصف فيها أراد الخليل ـ عليه السلام ـ أن يدل قومه على بطلان عبادتها حين حطمها، كما أخبر الله ـ تعالى ـ عنه بقوله: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ ﴿٩٣﴾﴾[٢] وقوله: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴿٥٨﴾﴾ إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾[٣].

وقد رُوي في السيرة أن عمرو بن الجموح[٤] كان قد اتخذ في داره صنمًا من خشب يقال له: مناة، فكان ابنه معاذ يسرى بالليل هو ومعاذ بن جبل على ذلك الصنم فيطرحونه منكسًا على رأسه في حفرة يتخذها الناس للعذرة، فإذا أصبح عمرو قال: ويلكم، من عدا على آلهتنا هذه الليلة؟ فيأخذه ويغسله ويطيبه، ثم يعود المعاذان إلى فعلهما فيه، فلما أكثرا عليه، جاءه عمرو بسيفه فعلقه عليه وقال له: إني والله ما أعلم من يصنع بك ماترى؛ فإن كان فيك خيرٌ فامتنع، فهذا السيف معك، فغدا عليه الشابان، فأخذا السيف من عنقه، ثم قرنا به كلبا ميتا، وألقياه في بئر، فلما رآه عمرو على تلك الحال ثاب إلى عقله، وأسلم وحسن إسلامه، وأنشأ يقول في صنمه:

والله لو كنت إلـٰها لم تكنْ	أنت وكلب وسط بئر في قرنْ
أفٍّ لملقـاك إلـٰهـا مستـدن	الآن فتشناك عن سوء الغبن[٥]

وأما عجز الآلهة عن الكيد بأعدائها، فقد اتخذه الأنبياء برهانا

---

(١) سورة الأنبياء: ٤٣.

(٢) سورة الصافات: ٩٣.

(٣) سورة الأنبياء: ٥٨ ـ ٦٣.

(٤) هو الصحابي الجليل عمرو بن الجَموح ابن زيد بن حرام بن كعب بن غنم بن سلمة الأنصاري السلمي، من سادات الأنصار، استشهد يوم أحد، وبشره النبي ـ ﷺ ـ بالجنة. انظر الإصابة: ٢/ ٥٢٢، ٥٢٣.

(٥) السيرة النبوية لابن هشام: ١/ ٤٥٢، ٤٥٣ باختصار.

على بطلانها، واحتجوا به على المشركين، حيث تحدوهم غاية التحدي أن يُلحقوا بهم هم وشركاؤهم أدنىٰ أذى، وذلك على الرغم مما صرح به الرسل من احتقارٍ وتسفيه لشأن هذه الآلهة ومن يعبدها، ووصفها بما هي أهله من العجز والنقص، كما ذكر الله ـ تعالى ـ ذلك عن بعض أنبيائه:

فقال عن نوح ـ عليه السلام ـ: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ ﴾[1].

وقال عن هود ـ عليه السلام ـ حين قال له قومه: ﴿ إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعْتَرَىٰكَ بَعْضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍ ۗ قَالَ إِنِّىٓ أُشْهِدُ ٱللَّهَ وَٱشْهَدُوٓاْ أَنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٥٤﴾ مِن دُونِهِۦ ۖ فَكِيدُونِى جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ﴿٥٥﴾ إِنِّى تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّى وَرَبِّكُم ۚ مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾ ﴾[2].

وقال في حق إبراهيم ـ عليه السلام ـ: ﴿ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا ۗ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾[3]، وأمر نبيه محمدًا ـ عليه أفضل الصلاة والسلام ـ بقوله: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ شُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴿١٩٥﴾ إِنَّ وَلِـِّۧىَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ ۖ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٩٦﴾ ﴾[4].

سادسًا ـ أنها ترد النار.

كما دل عليه قوله ـ تعالى ـ في كفار قريش: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا

---

(١) سورة يونس: ٧١.

(٢) سورة هود: ٥٤ ـ ٥٦.

(٣) سورة الأنعام: ٨٠ ـ ٨٢.

(٤) سورة الأعراف: ١٩٥، ١٩٦.

تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمۡ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾ لَوۡ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَاۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٩٩﴾﴾[1].

وهذا الوصف في الحقيقه ليس دليلاً عقليا مستقلاً قائما بذاته على بطلان إلـٰهية هذه الأصنام، أو غيرها من المعبودات التي تَرِد النار مع عابديها؛ لأن دلالته إذًا تكون متوقفة على ورود هذه الآلهة المزعومة النار، وهي لَمّا تَرِد، والحاصل أن الخطاب بهذه الآية وُجّه إلى الكفار في الدنيا قبل حصول الورود، فلذلك لايقال إنّه دليل تامٌّ مستقل على بطلان الآلهة إلا بعد ورودها النار مع عابديها، وشهودهم ذلك.

ويقال عن دلالة هذه الآية ـ كما عبر سيد قطب ـ: إنه (برهان وجداني، ينتزع من هذا المشهد المعروض عليهم في الدنيا، وكأنما هو واقع في الآخرة)[2].

فالآية إذًا أُريد بها الزجر والتهديد في الدنيا، بعرض مشهد القيامة، والتبكيت والتوبيخ في الآخرة بعد حصول الورود.

ومما يدل على ذلك سياق الآيات قبلها وبعدها، فإنه ذكر قبلها قيام الساعة وما يحصل فيها من بهوت الكفار، وذعرهم، ودعوتهم بالويل والثبور، وتحسرهم على تفريطهم، ثم وُجّه الخطاب لهم ببيان مآلهم ومصيرهم، هم وآلهتهم، ثم جاءت هذه الآية موبخة لهم ومبكّتة، زيادةً في التنكيل بهم، ثم جاء وصف حالهم في النار.

فقال ـ تعالى ـ في هذه الآيات: ﴿وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ أَبۡصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَٰوَيۡلَنَا قَدۡ كُنَّا فِي غَفۡلَةٍ مِّنۡ هَٰذَا بَلۡ كُنَّا ظَٰلِمِينَ ﴿٩٧﴾ إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمۡ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾ لَوۡ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَاۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٩٩﴾ لَهُمۡ

---

(١) سورة الأنبياء: ٩٨، ٩٩.

(٢) ١٧/٢٣٩٩.

فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ ﴿١٠٠﴾﴾[1].

فظاهرٌ من السياق إذن أن قوله ـ تعالى ـ: ﴿ لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ﴾، أنه من تمام مايقال لهم يوم القيامة، توبيخا وتقريعا لهم على ماكان منهم من عبادتها.

وإذ تقرر هذا فلا يتوجه الخطاب لهم في الدنيا بهذه الآية إلا على سبيل التخويف والتهديد، لاعلى سبيل الاحتجاج والاستدلال.

أللهم إلا أن يقال: إنه لامانع من توجّه هذا الاستدلال والاحتجاج عليهم باعتبار انضمامه إلى الدلائل والبراهين الأخرى القاطعة، التي دلت على بطلان عبادتها، وعلى صدق محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وأنه لايخبر إلا بحق، وأن مايذكره من ورودها النار واقع لامحالة، لما ثبت من صدقه وتأكُّد نبوّته، فحينئذ يكون الخطاب موجهًا إليهم في الدنيا على سبيل الاحتجاج.

ومما يؤيد هذا التوجيه، أن كفار قريش لم يجادلوا النبي ﷺ في هذه الحجة من هذه الجهة، وما ورد عنهم البتة أنهم قالوا له: كيف تحتج علينا بأمر لم نسلّمه لك بعد، ولم نؤمن لك فيه. بل إنهم ذهبوا يجادلونه في أمر آخر غير هذه المسألة، وهو أنه إذا كان كل من عُبد من دون الله سيدخل النار مع من عبده، فكيف الشأن بعيسى ابن مريم وقد عبده النصارى؟ حتى أنزل الله ـ تعالى ـ في الرد عليهم الآية التي بعد هذا السياق: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾[2].

فلاشك أن انصرافهم عن الطعن في الدليل على النحو الأول إلى التشغيب عليه على هذا النحو دال على أنهم لم يروا فيه مطعنًا في أصل دلالته، لما اقترن به واحتف من دلائل أخرى تدل على صدق

(١) سورة الأنبياء: ٩٧ ـ ١٠٠.

(٢) سورة الأنبياء: ١٠١.

النبي ﷺ وبطلان الأصنام، أو أنهم علموا أنه ما وُجّه إليهم على سبيل الدلالة المستقلة الفورية على بطلان الآلهة، كما تقدم آنفا.

وإذا كانت هذه الآية الكريمة ليست دليلاً تامًا مستقلاً على بطلان الآلهة، أو على الأقل موقوفة الدلالة على حصول الورود يوم القيامة، فما سبب إيرادها في هذا البحث الخاص بالأدلة العقلية؟

والجواب أنه ماكان لهذه الآية أن تُورد في هذا البحث، لولا ماذكره الرازي في تفسيره لها من شبهة خطيرة، أظهرتها بمظهرٍ ضعيف، لايليق بأدلة القرآن وحججه المنزلة من لدن حكيم خبير. فقد قال الرازي عند تفسيره هذه الآية مانصه:

(هٰهنا سؤال: وهو أن قوله: ﴿ لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ﴾ ـ لكنّهم وردوها، فهم ليسوا آلهة ـ حجة، وهذه الحجة إما أن يكون ذكَرها لنفسه أو لغيره، فإن ذكرها لنفسه فلا فائدة فيه؛ لأنه كان عالما بأنها ليست آلهة، وإن ذكرها لغيره فإما أن يذكرها لمن يصدق بنبوته أو لمن يكذب نبوته؛ فإن ذكرها لمن صدّق بنبوته فلا حاجة إلى هذه الحجة؛ لأن كل من يصدق نبوته لم يقل بإلـٰهية هذه الأصنام، وإن ذكرها لمن يكذب نبوته فذلك المكذب لايسلّم أن تلك الآلهة يردون النار، ويكذبونه في ذلك، فكان ذكر هذه الحجة ضائعا كيف كان، وأيضا فالقائلون بإلـٰهيتها لم يعتقدوا فيها كونها مدبرة للعالم، وإلا لكانوا مجانين، بل اعتقدوا فيها كونها تماثيل الكواكب أو صور الشفعاء، وذلك لايمنع من دخولها في النار.

وأُجيبَ عن ذلك بأن المفسرين قالوا: المعنى لو كان هؤلاء ـ يعني الأصنام ـ آلهةً على الحقيقه ماوردوها، أي: مادخل عابدوها النار)[1].

---

(١) التفسير الكبير: ٢٢/ ٢٢٥.

ولايخفى ضعف الجواب الذي أورده عن هذه الشبهة[1]، فإن قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٩٩﴾﴾ يشمل العابد والمعبود، وحتى على فرض صحة ماذكره عن المفسرين، فإن الشبهة لاتزال قائمة، والجواب الصحيح هو ماتقدم ذكره من أن الخطاب في الآية إنما يتجه إلى المشركين بعد ورودهم النار مع آلهتهم، وأنه قبل ذلك يكون بمثابة الوعيد والتهديد لهم، والله أعلم.

وأما الشبهة الثانية التي جاءت في كلام الرازي، وهي أن المشركين ماكانوا يعتقدون ربوبية هذه الآلهة، وإنما عبدوها للتقرب، وأن ذلك لايمنع دخولها النار! فلا أدري ماوجه السؤال فيها أصلاً؟ فإن ورود هذه الآلهة النار على سبيل الإهانة والتبكيت لعابديها برهان على بطلان عبادتها دون شك، سواء اعتقد عابدوها فيها الربوبية، أو عبدوها للتقرب والشفاعة، فالدليل مستقيم على كلا الحالين.

وماذكره من كونهم إنما عبدوها للتقرب هو الحق الذي شهد له القرآن، ولكنه لايتعارض مع دلالة الآية بحال، والله أعلم.

وبعد، فهذه بعض الإشارات من الكتاب والسنة إلى دلالة النقص على بطلان الألوهية، وبالجملة فكل ماتقدم في المطلب السابق من الاستدلال على بطلان عبادة آلهة مع الله بعدم اتصافها بشيء من معاني الربوبية؛ فإنه يدخل في دلالة اتصافها بالنقص على بطلان ألوهيتها، إذ فقدان الاتصاف بمعاني الربوبية ولوازمها من أعظم النقص المنافي لكمال الألوهية.

---

(١) هذا من أوضح الأمثله لما قيل من أن الرازي يورد الشبهة نقدًا ويردها نسيئة.

المطلب الثالث

إبطال احتجاج المشركين بالشفاعة والزلفى

بالتأمل في الأدلة التي جاءت في القرآن الكريم لإبطال عبادة غير الله ـ تعالى ـ نعلم أن الحجة التي يمكن أن يدلي بها المشركون في العبادة لاتعدو أحد أمرين:

الأول ـ أن معبودهم قد شارك الله ـ تعالى ـ في بعض صفات الربوبية كالنفع والضر.

الثاني ـ أن معبودهم يقربهم إلى الله ـ تعالى ـ، ويشفع لهم عنده.

وغالب ما جاء في القرآن من إبطال الشرك في العبادة متجه إلى الأمر الأول، لا لأن الغالب على المشركين اعتقاد الربوبية في الآلهة، فإن القرآن قد صرح بأنهم كانوا مقرين بتوحيد الربوبية على وجه الإجمال، فلم يدّعوا وجود خالقين للعالم، أو أن لله ـ تعالى ـ شريكا في تدبير الأمر، بل الصواب أن هذا لم يقل به أحد من عقلاء بني آدم على الإطلاق، حتى فرعون في قوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾[1] لم يكن يدّعي أنه خالق العالم ومدبّره، وإنما كان ذلك بمعنى أنه يجب على قومه طاعته والانقياد له، وعدم الاشتغال بطاعة غيره[2]، لكن قد يحصل منهم اعتقاد بعض خواص الخالق ثابتةً للمخلوق على سبيل التبع لا الاستقلال، كقول مشركي العرب: لبيك لاشريك لك، إلا شريكًا هو

---

(١) سورة النازعات: ٢٤.

(٢) انظر تفسير الرازي: ٢٢/ ٦٤.

لك، تملكه وما ملك[1]، وكاعتقاد النفع والضر، بل يمكن القول إنه لايكاد يخلو عابد لغير الله ـ تعالى ـ من اعتقاد بعض معاني الربوبية فيه[2]، ولو النفع والضر على أقل تقدير، حتى ولو عبده على سبيل التقرب والتزلف، فإن اعتقاده أنه يملك إجابته، ويجلب له منفعة، أو يدفع عنه مضرّة، على أي وجه كان ذلك، شركٌ في الربوبية دون شك، وإن لم يعتقد مساواته لرب العالمين في الخلق والملك والتدبير، فكان غالب مافي القرآن من البراهين على بطلان الشرك في الألوهية منصبًا على الاستدلال بعدم اتصاف الشركاء بالربوبية؛ لأن انفراد الله ـ تعالى ـ بها وبالكمال المطلق دون غيره أعظم الأدلة وأوضحها وأظهرها دلالة على وجوب إفراده بالعبادة دون غيره، فكان للمبالغة في نفي ذلك عن الآلهة المتخذة من دون الله ـ تعالى ـ مع كون عابديها غالبا لايعتقدونه فيها ـ دلالةٌ زائدة على مجرد إثبات عدم استحقاقها العبادة، وهي أنها لاتصلح عبادتها أصلاً ولاتصح، وأن ذلك قبيح ممتنع في العقول السليمة والفطر المستقيمة، ولهذا امتنع كل الامتناع أن يشرع الله ـ تعالى ـ أو يأذن في عبادة غيره ولو على سبيل التقرب والتزلف.

وهذا هو الأمر الثاني الذي يحتج به المشركون على عبادة غير الله ـ تعالى ـ، وهو الذي عليه أكثر المشركين في العبادة، كما ذكر الله ذلك عنهم في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ اللَّهِ﴾[4].

---

(١) انظر تفسير الطبري: ١٣/ ٧٩.

(٢) انظر حجة الله البالغة للدهلوي: ١/ ١٨٤.

(٣) سورة الزمر: ٣.

(٤) سورة يونس: ١٨.

وماتقدم في هذا الفصل كان في سبيل إبطال عبادة غير الله ـ تعالى ـ بالحجة الأولى، أما الحجة الثانية فتحتاج إلى مزيد بيان لإبطالها؛ فإن صاحبها ينكر أن يكون معبوده متصفًا بشيء من الربوبية، لكنه يزعم أن عبادة غيره على سبيل التقرب والوساطه سائغة، وأنها ربما تكون أولى من عبادة الله ـ تعالى ـ مباشرة، جريًا على عادة الناس مع ملوك الأرض في اتخاذ الوسائط والشفاعات، التي هي أعظم أسباب حصول المطلوب منهم، أو لأن العابد يكون أقل شأنا وأحقر منزلة من أن يتوجه مباشرة بالعبادة إلى الله ـ تعالى ـ، فلابد له إذًا من التماس الوسيط الشافع من ذوي الحظوة والمنزلة عند الله ـ تعالى ـ من الأنبياء والأولياء وغيرهم، أو غير ذلك مما توحيه الشياطين إلى أوليائهم، مما يتوهمونه مسوغا لهم في التوجه إلى غير الله ـ تعالى ـ بالعبادة[1].

وإبطال هذه الحجة عقلاً يكون ببيان فساد الشرك من أصله، وقبحه في الفطر والعقول، ولو كان على سبيل التقرب والتزلف، كما دل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾﴾[2].

يقول ابن القيم: (هذا مثل ضربه الله لمن عبده وحده فسلم له، ولمن عَبد من دونه آلهة، فهم شركاء فيه متشاكسون عسرون، فهل يستوي في العقول هذا وهذا؟

وقد أكثر الله ـ تعالى ـ من هذه الأمثال، ونوّعها مستدلاً بها على حسن شكره وعبادته، وقبح عبادة غيره، ولم يحتجّ عليهم بنفس الأمر،

---

(١) انظر حجة الله البالغة للدهلوي: ١/ ١٧٧، وانظر الردّ على شبهة المشركين في أن الله ـ تعالى ـ أعظم من أن يُتقرب إليه مباشرة، وأن في ذلك غضًا من مقامه الرفيع في فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٦/ ١٣٣.

(٢) سورة الزمر: ٢٩.

بل بما ركبه في عقولهم من الإقرار بذلك، وهذا كثير في القرآن، فمن تتبعه وجده)[1].

ومما دل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُوا۟ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٧١﴾﴾[2].

فإن هذا مَثَل ضربه الله ـ تعالى ـ للمشركين به، ينكر فيه عليهم مساواة عبيده به في العبادة، في حين أنهم لايرضَون أن يكونوا هم وعبيدهم سواءً فيما رزقهم الله ـ تعالى ـ من رزق.

روى ابن جرير بسنده عن ابن عباس أنه قال في معنى الآية: (يقول: لم يكونوا ليشركوا عبيدهم في أموالهم ونسائهم، فكيف يشركون عبيدي معي في سلطاني؟) وفي رواية عنه أنه قال في معناها: (فكيف ترضون لي مالا ترضون لأنفسكم؟)[3].

ومن أدلة ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[4]، على قول من جعل التمانع في الآية تمانعًا في الألوهية، والفساد فيها بمعنى الفساد الناشيء عن عبادة غير الله ـ تعالى ـ[5].

يقول ابن القيم معلقًا على هذه الآية:

(أي لو كان في السموات والأرض آلهة تُعبد غير الله لفسدتا وبطلتا، ولم يقل أرباب، بل قال آلهة، والإله: المعبود المألوه، وهذا يدل على أنه من الممتنع المستحيل عقلاً أن يشرع الله عبادة غيره أبدًا،

---

(١) مفتاح دار السعادة: ٢/ ٩.

(٢) سورة النحل: ٧١.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٤/ ١٤٢.

(٤) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٥) راجع الفصل المتعلق بأدلة توحيد الربوبية ص٢٨٠، ٢٨١.

وأنه لو كان معه معبود سواه لفسدت السموات والأرض، فقُبْح عبادة غيره قد استقرت في الفطر والعقول، وإن لم يَرد النهي عنه في الشرع، بل العقل يدل على أنه أقبح القبيح على الإطلاق، وأنه من المحال أن يشرعه الله قط، فصلاح العالم في أن يكون الله وحده هو المعبود، وفساده وهلاكه في أن يُعبد معه غيره، ومحال أن يشرع لعباده مافيه فساد العالم وهلاكه، بل هو المنزّه عن ذلك)[1].

ولما كانت عبادة غير الله ـ تعالى ـ بهذه المثابة من القبح ومخالفة العقل والفطرة، جاء في القرآن التأكيد على أن المشركين ليس لهم على شركهم هذا أي دليل أصلاً، وأنهم إنما يعتمدون في ذلك على أوهام لاحقيقة لها، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا[2] يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٦٦﴾ ﴾[3]. المعنى: أيّ حجة يتبعها هؤلاء في شركهم؟ الحقيقة أنهم إنما يتبعون الظن، والظن لامعوّل عليه، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾[4].

---

(١) مفتاح دار السعادة: ٢/١١، وانظر تجريد التوحيد المفيد للمقريزي: ٥٢.

(٢) يحتمل في (ما) أن تكون استفهامية، ويحتمل أن تكون نافية، والاستشهاد بالآية هنا على الاحتمال الأول، انظر روح المعاني للآلوسي: ٦/١٤٥.

(٣) سورة يونس: ٦٦.

(٤) سورة يونس: ٣٦.

الفصل الخامس

دلائـل النبـوة

مقدمة

كان الحديث في الفصول السابقة عن الإلـهيات؛ الباب الأول من الأبواب الثلاثة الرئيسة للاعتقاد: الإلـهيات، والنبوات، والمعاد[1]، وفي هذا الفصل يكون الحديث ـ إن شاء الله ـ تعالى ـ في الجوانب العقلية من النبوات، فنبين الدلائل العقلية التي جاءت في الكتاب والسنة لإثبات النبوات عمومًا، والرسالة الخاتمة على وجه الخصوص، وأن القرآن كلام الله ـ تعالى ـ، ووحي من عنده.

وقد جاءت دلائل النبوة العقلية في الكتاب والسنّة كثيرة ومتنوعة ومفصلة، ربما أكثر من غيرها من أبواب الاعتقاد؛ ذلك أنها هي المستند العقلي العام لسائر مسائل الاعتقاد ودلائلها السمعية، فإذا ثبتت النبوة وجب عقلاً قبول سائر مايخبر به النبي عن الله ـ تعالى ـ واليوم الآخر وسائر الأمور الغيبية، لذلك كانت دلائل النبوة من أعظم الطرق عند السلف لمعرفة الله ـ تعالى ـ وإثبات وجوده، كما تقدم في الفصل الأول من هذا الباب[2].

ولما كانت النبوة من أصول الاعتقاد بهذه المثابة تكفل الله ـ تعالى ـ بنصب الآيات والبراهين الدالة عليها، بما لايبقى بعده عذر لأحد في تكذيبها، ويمتنع أن يرسل الله ـ تعالى ـ رسولاً لايجعلُ معه من آيات

---

(١) انظر اعتبار هذا التقسيم وصحّته في الجواب الصحيح لابن تيمية: ٦/٣٧٩.

(٢) انظر ص٢٩٦.

صدقه مايميزه عن الكذابين والدجاجلة، كما يمتنع ـ كما يقول الإمام ابن تيمية ـ (أن يُجعل مجردُ الخبر المحتمل للصدق والكذب دليلا له، وحجة على الناس)[1].

فكان ذكر البينات مع ذكر الإرسال في القرآن معًا، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾[2]، وقوله: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ﴾[3]، والبينات جمع البينة، وهي الآية الواضحة، الدالة على صدق الرسول.

وقد قال النبي ﷺ فيما رواه الشيخان عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ: «مامن الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات مامثله آمن عليه البشر...»[4].

والآيات والدلائل التي ينصبها الله ـ تعالى ـ لتصديق أنبيائه ورسله هي شهادته الحسية العقلية لهم، لامجرد الشهادة القولية السمعية، وبهذا تعلم شهادة الله ـ تعالى ـ بصدق رسله، فتقوم بها الحجة، إذ لاتنفع الشهادة مالم تُعلم من غير طريق المدّعي.

يقول ـ عز وجل ـ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾ لَّٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ ۖ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿١٦٦﴾﴾[5]. فالحجة قائمة

---

(١) النبوات: ص٢٢١.

(٢) سورة الحديد: ٢٥.

(٣) سورة غافر: ٨٣.

(٤) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزول الوحي، (٤/١٩٠٥) حديث رقم (٤٦٩٦) و(٦٨٤٦)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ـ ﷺ ـ...، (١/١٢١) حديث رقم (١٥٢). وسيأتي الحديث بتمامه في ص٤٤٣.

(٥) سورة النساء: ١٦٥، ١٦٦.

على الخلق بمقتضى هذه الشهادة[1].

ويقول ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ﴿٤٣﴾﴾[2].

ويقول ـ تعالى ـ: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ[3] وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٧﴾﴾[4]، أي: أفمن كان هذا حاله كمن لم يكن كذلك: أو: أفمن كان هذه حاله يُذم، أو يطعن فيه، أو يُعرض عن متابعته، أو يُفتن ويعذب[5].

وقد جاء في القرآن بيان إمكان الإرسال عقلاً، بل ضرورتَه واضطرار الناس إليه، وأن حاجتهم إليه أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب والهواء.

فأما إمكانه، فدليله عموم أدلة قدرة الله ـ تعالى ـ على كل شيء؛ فإن دلائل الكمال والجلال شاهدة كما يقول الإمام ابن تيمية: (بأن

---

(١) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦٠/٤٦٥، ٤٦٦.

(٢) سورة الرعد: ٤٣. وانظر تعليق ابن تيمية على هذه الآية في الفتاوى: ١٤/١٩٢ ـ ١٩٥.

(٣) الضمير في ﴿مِّنْهُ﴾ عائد إلى الله ـ تعالى ـ، والشاهد هو القرآن، ﴿وَيَتْلُوهُ﴾ أي: يتبّعه فيصدِّقه ويزكّيه، ويؤيده ويثبته، والذي على بينةٍ من ربه: الرسول وأتباعه إلى يوم القيامة، بدلالة قوله بعدها: ﴿أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾، وانظر تفصيل القول في الآية في مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٥/٦٢ ـ ١٠٢، حيث أطال في بيانها بما يبهر.

(٤) سورة هود: ١٧.

(٥) انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٣/٤٣، ومجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٥/٧٩.

إرسال رسول من البشر يبلغهم رسالات ربهم ويهديهم إلى صراط مستقيم أبلغ في قدرة الرب ورحمته بعباده وإحسانه إليهم وأعظم إثباتا للكمال من كون ذلك غير ممكن له، ومن امتناعه عن فعله)[1].

وقد جاء الإنكار على من تعجب من أن يرسل الله ـ تعالى ـ رسولاً إلى الناس منهم، يبشرهم وينذرهم، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[2]، وقال كل من نوح وهود لقومه فيما حكاه الله ـ تعالى ـ: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ﴾[3]، وقال ـ تعالى ـ عن كفار قريش: ﴿وَعَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ﴾[4].

وقد قرر الله ـ تبارك وتعالى ـ إمكان النبوة والإرسال في أول سورة أنزلها على نبيّه، حيث قال له: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾[5].

فإن لذكر التعليم هنا بعد ذكر الخلق دلالةً على إمكان النبوة؛ فإن النبوة نوع من التعليم، هذا وجه، ووجه آخر، وهو الاستدلال بقياس الأولى، يقول الإمام ابن تيمية: (فإن جعل الإنسان نبيًا ليس بأعظم من جعل العلقة إنسانًا حيًا عالمًا ناطقا سميعا بصيرا متكلما قد علم أنواع المعارف.. والقادر على هذا التعليم كيف لايقدر على ذاك التعليم)[6].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ١٠/٢٤، وقد جاءت كلمة (غير ممكن) (عنه ممكن) وهو خطأ.

(٢) سورة يونس: ٢.

(٣) سورة الأعراف: ٦٣، ٦٩.

(٤) سورة ص: ٤، ونحوها في سورة ق: ٢.

(٥) سورة العلق: ١ ـ ٥.

(٦) مجموع الفتاوى: ١٦/٢٦٣، ٢٦٤، بتصرف يسير.

وتأمل كيف أنه لما كانت الآيات أول ما نزل، وكان المقام مقام إثبات النبوة، خُص التعليم بالذكر بعد الخلق، دون الهداية العامة الشاملة للإنسان والحيوان، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾[1]. وقوله: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾[2]، وذلك ـ كما يقول ابن تيمية ـ: (.. أن هذا التعليم الخاص يستلزم الهُدى العام ولاينعكس، وهذا أقرب إلى إثبات النبوة، فإن النبوة نوع من التعليم)[3].

وكذلك قوله ـ تعالى ـ في آخر هذه الآيات: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ يدل على النبوة من جهة أن جنس الإنسان فيه أنواع من النقص، فإذا كان قادراً على تعليمه مع ذلك، كان قادراً ـ من باب أولى ـ على تعليم الأنبياء الذين هم أكمل الناس[4].

وأما بيان ضرورة الإرسال في ذاته، فقد نبهّت إليه الآيات الدالة على أن مقتضى الحكمة التامة أن من خُلق للعبادة لايصح ولايحسن أن يُهمل، ويترك دون أمر ونهي، ودون حساب أو جزاء؛ فإن ذلك يتنافى مع الحكمة الإلهية، ومع تنزه الخالق عن العبث واللهو، وإلى هذا الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝٣٦﴾[5]، أي: هملاً لايؤمر ولايُنهى[6]، وكذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾[7]، والأمر والنهي والشرائع لابد لها من رسول مبلغ.

---

(١) سورة الأعلى: ٢، ٣.

(٢) سورة طه: ٥٠.

(٣) مجموع الفتاوى: ١٦/ ٢٦٤.

(٤) انظر المرجع السابق: ١٦/ ٣٦٢.

(٥) سورة القيامة: ٣٦.

(٦) انظر القرطين لابن مطرف: ٢/ ١٩٤، ومجاز القرآن لابي عبيدة: ٢/ ٢٧٨.

(٧) سورة المؤمنون: ١١٥.

فالمسألة إذن لها اتصال مباشر بتنزيه الله ـ تعالى ـ عما ينافي حكمته، وهذا من أقوى الأدلة العقلية على إمكانها، بل ضرورتها، ولذلك جاء التأكيد التام بأن الناس لامناص لهم عن أن يُبعث إليهم رسول يُبتلون بدعوته، وتقام عليهم الحجة به، مهما كان حالهم من الشرك والإسراف، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ[1] حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴿١﴾﴾[2].

وكما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ ﴿٥﴾﴾[3].

ومما يشير إلى ضرورة الإرسال، وحاجة البشر الماسّة إليه: الآيات والآثار التي تنبه إلى حالهم في فترات انقطاع الرسل عنهم، واندراس تعاليمهم، حيث يكونون في حال مزرية من الفساد العام المطبق، في التصورات وفي السلوك، في جميع النواحي الدينية والدنيوية، واطرادُ هذا في كل أمّة تندثر فيها النبوة دليل قاطع ـ دون شك ـ على افتقار العالم الشديد إلى الرسالات السماوية، وامتناع استغنائهم عنها بعقولهم.

ومن أمثلة ذلك: قوله ـ تعالى ـ في وصف العرب قبل البعثة المحمدية: ﴿وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾[4]، وقوله ـ تعالى ـ في ذكر أول انحراف في الناس: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ

---

(١) يقول ابن تيمية: (لفظ (منفك) يستعمل فيما يُلزم به الإنسان، ويقيد اختياره، ويُقهر عليه، إذا تخلص منه يقال: انفك منه) مجموع الفتاوى: ١٦/ ٤٩٤، فمعنى الآية: أنهم لم يكونوا متروكين بلا شرع ولارسالة، انظر معاني القرآن للفراء: ٣/ ٢٨١، ومجموع الفتاوى: ١٦/ ٤٩٥.

(٢) سورة البينة: ١.

(٣) سورة الزخرف: ٥. ومعناها: لأجل إسرافكم نُعرض عن إنزال الذكر وإرسال الرسل؟!. انظر مجموع الفتاوى: ١٦/ ٤٩٥.

(٤) سورتي آل عمران: ١٦٤، والجمعة: ٢.

﴿وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾[1]، ومعنى الآية: أنهم كانوا أمة واحدة على التوحيد، ثم اختلفوا فبعث الله ـ تعالى ـ رسله ليردّوهم إلى التوحيد[2].

ومن أمثلة ذلك: ما رواه مسلم بسنده عن عياض بن حمار ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ خطب ذات يوم فقال في خطبته: «إن ربي ـ عز وجل ـ أمرني أن أعلمكم ماجهلتم مما علمني في يومي هذا: (كل مال نحلته عبادي حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فأضلتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي مالم أنزّل به سلطانا) ثم إن الله ـ عز وجل ـ نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عجميّهم وعربيّهم إلا بقايا من أهل الكتاب. . . » الحديث[3].

والكتاب والسنّة مملوآن بما يدل على ذلك لمن تأمل فيهما، بل ماتواتر من أخبار الأمم وتواريخ البشر شاهد على أن الرسالات الإلـٰهية ما عُدمت في مكان أو زمان إلا فسد أهله، ووقعوا في الضلال المبين، وما وُجدت وتوافرت إلا كان ذلك سببا لصلاح البلاد والعباد.

ومما تقدّم ذكره من بيان ضرورة الرسالات للعالمين، وحاجة الخلائق الماسة إليها، تظهر الحكمة والرحمة الإلـٰهية في تنويع دلائل النبوة، والإكثار من أفرادها، ومن وجوه الدلالات فيها، بما يناسب خطورة قدرها، ومكانتها من أصول الاعتقاد، كما هي سنة الله ـ تعالى ـ

---

(١) سورة البقرة: ٢١٣.

(٢) هذا الراجح في تفسير الآية، انظر تحقيق ذلك في دعوة التوحيد للهراس: ص٨٦ ـ ٩٧.

(٣) الصحيح، كتاب الجنّة. . .، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، (٤/ ١٧٤١) برقم: (٢٨٦٥) وانظر المسند للإمام أحمد: ٤/ ١٦٢.

في تيسير الدلائل وأسباب العلم بالشيء بقدر أهميته والحاجة إليه.

وقد اعتنى العلماء بذكر دلائل النبوة، والتنبيه على أنواعها وأقسامها، وصنفوها باعتبارات مختلفة؛ فباعتبار الزمان مثلاً هناك آيات الأنبياء قبل بعثهم، كالإرهاصات والبشارات، وآياتهم حين بعثهم، كالمعجزات الحسية، وآياتهم في حياتهم، كنصرهم وإهلاك أعدائهم، وآياتهم بعد موتهم، كنصرة أتباعهم وهلاك أعدائهم[1].

وباعتبار من ظهرت على يديه قسّم ابن الوزير دلائل النبوة المحمدية إلى حسية وعقلية، وجعل الحسية ثلاثة أنواع: معجزاته، وخَلْقه، وخُلُقه.

أما العقلية فجعلها ستة أنواع: أُميته، وغفلته قبل الرسالة، وصبره، واستجابة الخلق له، والبشارات السابقة له، وإخباره بالمغيبات[2].

ويلاحظ أنه يمكن إرجاع كثير من هذه الأنواع إلى نوع واحد، ألا وهو دلالة أحواله ـ عليه الصلاة والسلام ـ على نبوته، كما أن جعله الحسية قسيمة للعقلية يوهم مغايرتها لها، وسيأتي أنها داخلة فيها، باعتبار الحواس وسائل إدراك.

وباعتبار طبيعة الدليل ومجاله يقسم شيخ الإسلام دلائل النبوة إلى بابين: باب العلم، وباب القدرة والتأثير؛ فالأول يدخل فيه الإخبار بالمغيبات بأنواعها كما سيأتي[3]، كما يدخل فيه ماجاء في الكتب والنبوآت السابقة، من الإخبار بمبعث نبينا محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ، ويدخل في ذلك أيضا أخبار الكهنة، كسطيح وشقّ[4]

---

(١) انظر الجواب الصحيح لابن تيمية: ٦/٤٠٨.

(٢) انظر إيثار الحق على الخلق: ٧٩ ـ ٨٢.

(٣) ص ٤٦١.

(٤) سطيح الكاهن، اسمه ربيع بن ربيعة بن مسعود بن عدي الأزدي، وشقّ هو ابن صعب بن يشكر بن رهم بن أفرك بن نذير بن قسر، من كهنة العرب في =

وغيرهما، وكذلك المنامات وتعبيرها، كمنام كسرى، وتعبير الموبذان[1]، فهذا كله من باب العلم؛ وأما باب القدرة والتأثير، فيدخل فيه الآيات الحسية التي أجراها الله على يد نبيه، ويُقسّم هذه أيضا إلى قسمين، فهي كما يقول ابن تيمية: (إما أن تكون في العالم العلوي أو فيما دونه، وما دونه إما بسيط وإما مركب، والبسيط إما الجو وإما الأرض، والمركب إما حيوان، وإما نبات، وإما معدن، والحيوان، إما ناطق، وإما بهيم، فالعلوي كانشقاق القمر وغيره، وأما الجو فاستسقائه واستصحائه، وأما الأرض والماء فاهتزاز الجبل تحته، وتكثير الماء في عين تبوك وغيرها، وأما المركبات فتكثيره الطعام غير مرة.. الخ)[2].

وسوف أعرض في هذا الفصل ـ إن شاء الله ـ ماتيسر لي من أنواع دلائل النبوات عمومًا، والنبوة الخاتمة خصوصًا، وذلك من خلال المباحث التالية:

١ ـ الإخبار بالمغيبات.

٢ ـ الآيات الحسية، (المعجزات).

٣ ـ دلالة النصرة والعاقبة.

٤ ـ دلالة الأحوال والصفات.

٥ ـ دلالة مضمون الرسالة.

٦ ـ إعجاز القرآن.

= جاهليتهم، ذكروا لهما خلقا عجيبًا، أدركا مولد النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ. انظر جمهرة أنساب العرب لابن حزم: ص٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٨، والأعلام للزركلي: ١٤/٣، ١٧٠.

(١) لفظ فارسي، معناه الفقيه، أو الحاكم، وهو كرئيس القضاة عند المسلمين. انظر تاج العروس للزبيدي: ٤٩٣/٩.

(٢) الفتاوى: ٣١٥/١١ وانظر نحو هذا في الجواب الصحيح: ٦/ ٨٠ ـ ١٥٨.

٧ ـ الرد على من زعم أن محمدا ﷺ مفترٍ أو معلم.

وقد أفردت إعجاز القرآن بمبحث خاص لأهميته، وتعلّقه بمسائل تستدعي استقلاله. أما المبحث الأخير فهو كالتتمة للفصل، وقد أفردته لشدة الاحتياج إليه في كل عصر، والله ـ تعالى ـ قد تولى إبطال تلك الفرية في كتابه الكريم، وأقام الحجج والبراهين الدامغة على ذلك.

وأود قبل الدخول في مباحث هذا الفصل أن أُنبه إلى الأمور التالية في شأن آيات الأنبياء عمومًا:

١ ـ أن آيات الأنبياء مستلزمة لصدقهم استلزام الدليل للمدلول، وذلك أنها أدلة وبراهين، فلها حد الدليل والبرهان، ومعنى ذلك أنه لايتصور أن توجد هذه الآيات مع انتفاء صدقهم، إذ ليس لمن يدّعي النبوة إلا حالان: إما أن يكون الله ـ تعالى ـ قد أرسله حقا فيكون صادقا فيؤيده بالآيات، أو لايكون صادقًا فلا يؤيده بها(١).

٢ ـ أن دلائل النبوة فيها الظاهر لكل أحد، ومنها مايختص به من عرفه، فالظاهر من دلائل النبوة كالآيات الحسيّة، كعصى موسى مثلا، والإجابة الفورية الظاهرة لدعاء النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ. والدقيقُ الخاص كالإعجاز البلاغي والتشريعي والعلمي في القرآن، لايعرفه إلا من عرف لغة العرب، ومن كان له علم بوجوه المصالح والمفاسد في التشريعات والقوانين، ومن كان من أهل العلوم التجريبية والطبية وغيرها، فهؤلاء يعرفون من ذلك مالا يدركه العامي الجاهل الذي لايكاد يعرف من القرآن إلا قراءة ألفاظه، وعلى هذا فليس ضرورة أن تكون كل آية على النبوة صالحة لكل أحد، بل يُستدل لكل واحد بما يناسبه من الآيات والدلائل، وهذا هو مقتضى الحكمة، وقد جعل الله ـ تعالى ـ آيات كل نبي مناسبة لقومه، باعتبار مابرعوا فيه وتميزوا به،

---

(١) انظر النبوات لابن تيمية: ٢٨٧، ٣٢٨.

فلما كان قوم موسى قد اشتهروا بالسحر أتاهم بما يناسبهم من الآيات الحسية التي تبطل سحرهم، ولما كان قوم عيسى قد اشتهروا بالطب أجرى الله ـ تعالى ـ على يديه إبراء المرضى بإذن الله، ولما كان العرب أرباب بيان وفصاحة أتاهم القرآن فأعجزهم وأخضعهم.

٣ ـ أنه لايشترط في آيات الأنبياء أن يستدلوا بها ولا أن يتحَدّوا، كإخبار من تقدم بنبوة محمد ﷺ؛ فإنه دليل على صدقه، وإن كان هو لم يعلم بما أخبروا به، ولايستدل به[1].

٤ ـ أن شأن آيات النبوة كشأن آيات القرآن، من حيث الإعلام والإلزام وتكذيب المكذبين، فإذا كان كلام الله ـ تعالى ـ في القرآن، أو في غيره من كتبه المنزلة يتضمن الإعلام والإلزام منه لعباده، حيث تضمن إخباره وأمره لهم، فكذلك الشأن بالنسبة لآيات النبوة ودلائلها؛ فإنها تتضمن إخبار الله ـ تعالى ـ لعباده بأن هذا رسوله، كما أنها تتضمن أمره لهم بطاعته واتباعه والإيمان به، وهذا هو الإلزام.

أما تكذيب المكذبين فإنه كذلك واحد في الأمرين، فكما أنهم زعموا أن آياته القولية ليست من كلامه، بل هي قول البشر، وأن الرسول افتراها على الله، كذلك زعموا أن آياته الفعلية التي صدّق بها رسوله ليست منه، ولاتدل على صدق الرسول، وإنما هي من فعل الرسول نفسه وتأثيره، فينسبها إلى الله كذبا عليه، وهي في الحقيقه ـ بزعمهم ـ سحر مفترى[2].

٥ ـ أن دلائل النبوة مختصة بالأنبياء، وهذا يعني أمرين: أنه لايشاركهم فيها أحد، وأنها ملازمة للنبوة، فتدل عليها ولو كان النبي ميتاً، أو غائباً[3].

---

(١) انظر النبوات لابن تيمية: ص١٥٦.
(٢) انظر النبوات لابن تيمية: ص٣٣٤.
(٣) انظر المرجع السابق: ٣٨٧.

المبحث الأول
الإخبار بالمغيبات

الإخبار بالغيوب هو أهم مافي باب النبوات من مسائل ودلائل، كما أنه ألصقها بمدلول لفظة (نبي)، كما دل على ذلك أحد الوجهين في تفسيرها، وهو أنها من النبأ، وهو الخبر الذي له شأن وخطب[1]، وكما هي قراءة من قرأها بالهمز (نبيء)، فهي فعيل من النبأ بمعنى مفعول، أي: مُنْبَأ، أو بمعنى فاعل، لأنه يُنبىءُ بما يوحى إليه[2].

وقد قال الله ـ عز وجل ـ في وصف نفسه: ﴿ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ۝٢٧ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَـٰلَـٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا ۝٢٨ ﴾[3].

فذكر ـ سبحانه ـ أنه يُطلع رسله المرتضَينَ على ماشاء من غيبه، وهو ماكان له تعلق برسالاتهم من الشرائع، وماتثبت به نبوتهم من أنباء الغيب[4].

---

(١) والوجه الآخر أنها من النَّبْوة بمعنى الرفعة، من نبا ينبو بدون همز، انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١/ ١٤٥، وفيه خطأ طباعي، حيث أُثبتت الهمزة في قوله: (نبا ينبو)، وانظر مقاييس اللغة لابن فارس: ٥/ ٣٨٤، ٣٨٥.

(٢) انظر عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ للسمين الحلبي: ٤/ ١٥٦، وقراءة الهمز هي قراءة نافع وحده، انظر السبعة لابن مجاهد: ص١٥٧، وزاد المسير لابن الجوزي: ١/ ٩٠.

(٣) سورة الجن: ٢٦ ـ ٢٨.

(٤) انظر زاد المسير لابن الجوزي: ٨/ ٣٨٥، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٩/ ٢٤٨.

وقال ـ تعالى ـ عن القرآن: ﴿ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[1]، وهذه إشارة إلى أن مافي القرآن من الأسرار التي لايعلمها إلا الله ـ تعالى ـ دليل قاطع على أنه منزل من عند الله، وأنه الحق الذي لاشك فيه، وأن من أتى به صادق[2].

وإخبار الرسل بأنباء الغيب الذي جعله الله ـ تعالى ـ آية لنبوتهم ينقسم إلى أنواع ثلاثة[3]: الإخبار عن الله ـ تعالى ـ وملائكته واليوم الآخر وسائر عوالم الغيب، والإخبار بالغيوب الماضية، والإخبار بالغيوب المستقبلة.

وسأتكلم فيما يلي على كل واحد من هذه الأنواع، وكيفية دلالته على صدق الرسول.

أولاً ـ الإخبار عن أمور الغيب (أصول الاعتقاد).

والمقصود بذلك إخبار الأنبياء والمرسلين عموما، وخاتمهم خصوصا، بتفاصيل أصول الاعتقاد، التي جعل الله ـ تعالى ـ الإيمان بها أخص أوصاف المتقين، كما في قوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾[4]، وذلك يتضمن الإخبار عن الله ـ تعالى ـ وربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته وأفعاله وكلماته، وعن ملائكته، وعن اليوم الآخر ومايكون فيه، وعن الجنة والنار وصفتيهما، وعن سائر أمور الغيب الداخلة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾، فالإخبار بذلك كله على وجه التفصيل هو من أعظم الآيات الدالة على صدق الأنبياء عموما، ونبينا خصوصا ـ صلى الله عليه وعلى سائرهم ـ،

---

(١) سورة الفرقان: ٦.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/١٩٨.

(٣) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١١/٣١٥، ومابعدها.

(٤) سورة البقرة: ١ ـ ٣.

ووجه ذلك: أنه يوافق بهذا الإخبار خبر من قبله من الأنبياء، من غير تعلم منهم، ولامن أتباعهم، فالدلالة هنا تتركز في هذه الموافقة، وطريق العلم بهذه الموافقة يكون بالنظر فيما بأيدي أتباعهم من بقايا كتبهم، ومقارنته بما جاء به ـ عليه الصلاة والسلام ـ، أو بالنظر فيما عند خواص علمائهم[1].

فالتوافق التام بين علوم الأنبياء، وتصديقُ بعضها لبعض ـ مع العلم اليقيني بعدم التقائهم وتواطئهم، أو توارثهم هذا العلم ـ دليل قاطع يشهد لهم جميعا بالصدق، من أولهم إلى آخرهم.

أما كيفية العلم بانتفاء تعلم اللاحق منهم من السابق، فهذا يُعلم باستقراء أحوالهم، وماتواتر من سيرهم.

وقد جاء في القرآن العظيم هذا الدليل المهم من دلائل النبوة، وفيه التنبيه إلى كفايته في الدلالة على صدق الرسول، وإغنائه عن الآيات الحسية، كما جاء في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَقَالُواْ لَوْلَا يَأْتِينَا بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّهِۦٓۚ أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٣٣﴾ ﴾[2]، يقول ابن تيمية في تقرير هذه الآية:

(فإنه أتاهم بتجلية مافي الصحف الأولى، كما في التوراة والإنجيل، مع علمهم بأنه لم يأخذ عن أهل الكتاب شيئًا، فإذا أخبرهم بالغيوب التي لايعلمها إلا نبي، أو من أخبره نبي، وهم يعلمون أنه لم يعلم ذلك بخبر أحد من الأنبياء، تبين لهم أنه نبي، وتبين ذلك لسائر الأمم؛ فإنه إذا كان قومه المعادون وغير المعادين له مقرين بأنه لم يجتمع بأحد يُعلّمه ذلك، صار هذا منقولاً بالتواتر، وكان مما أقر به مخالفوه، مع حرصهم على الطعن لو أمكن)[3].

---

(١) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١١/٣١٦.

(٢) سورة طه: ١٣٣.

(٣) الجواب الصحيح: ١/٤٠٧، ٤٠٨، وانظر منه: ٥/٣٤٤.

ومن إشارات القرآن إلى هذا الدليل: ما جاء من ذكر تعليم النبي ﷺ وغيره من الأنبياء وسائر الناس مالم يكونوا يعلمون هم ولا آباؤهم من علوم الكتاب والحكمة، كما في قوله ـ تعالى ـ لمحمد ﷺ: ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾﴾[1]، وكما دل عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ﴾[2]، يقول ابن القيم: (جعل ـ سبحانه ـ تعليمهم مالم يعلموا هم ولا آباؤهم دليلاً على صحة النبوة والرسالة، إذ لايُنال هذا العلم إلا من جهة الرسل، فكيف يقولون: ما أنزل الله على بشر من شيء)[3].

ومما يحمل هذه الدلالة ماوصف الله ـ تعالى ـ به نبيّه ﷺ في ردّه على قول المشركين: ﴿أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴿٣٦﴾﴾[4]، قال ـ تعالى ـ رادًا عليهم: ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٣٧﴾﴾[5]، وشاهدُنا هنا قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٣٧﴾﴾؛ فإن معناها ـ كما يقول الواحدي ـ أن محمدًا (إنما أتى بما أتى به مَن قبله من الرسل)[6].

ولاشك أن ذكر هذا الوصف في معرض الرد على من وصفه بأنه شاعر مجنون، يعني اعتباره قطعي الدلالة على صحة نبوته.

هذه بعض الشواهد القرآنية التي ذُكر فيها هذا الدليل، والأمثلة غيرها كثيرة، وسيأتي الكثير منها عند ذكر النوع الخامس من دلائل

---

(١) سورة النساء: ١١٣.
(٢) سورة الأنعام: ٩١.
(٣) مفتاح دار السعادة: ١/ ٥٧.
(٤) سورة الصافات: ٣٦، ٣٧.
(٥) سورة الصافات: ٣٦، ٣٧.
(٦) الوسيط في تفسير القرآن المجيد، للواحدي: ٣/ ٥٢٥.

النبوة، وهو دلالة مضمون الرسالة.

ثانيا ـ الإخبار بالغيوب الماضية.

من المعلوم أن الغيبيات تنقسم إلى مطلقة ونسبية، فالمطلقة لايعلمها إلا الله ـ تعالى ـ ومَن شاء أن يطلعه عليها من خلقه، وأما النسبية فهي ماغابت عن بعض الناس؛ لعدم إدراك حواسهم لها، وعدم وصول خبرها إليهم، وإن كان بعضهم الآخر عالما بها مطلّعا عليها.

ومثال هذا قوله ـ تعالى ـ عن عيسى ـ عليه السلام ـ: ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾﴾[1].

فهذا غيب بالنسبة لعيسى عَلِمه بالوحي، وهو شهادة بالنسبة لمن يخاطبهم من بني إسرائيل، وكذلك قوله ـ تعالى ـ عن يوسف: ﴿لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾[2]، وكذلك ماورواه ابن إسحاق بسنده عن عروة بن الزبير أن صفوان ابن أمية وعمير بن وهب تآمرا عند الكعبة على اغتيال النبي ﷺ، ولم يعلم بهما أحد، فأطلع الله نبيّه على ذلك، وكان هذا سببا لإسلامهما[3]. وأمثلة هذا كثيرة.

ولافرق بين نوعي الغيب بالنسبة لعدم إدراك الإنسان له، وانقطاع علمه عنه، فكلّه غيب بالنسبة له، ويمتنع انكشافه له إلا بسبب حسي، أو وحي من الله ـ تعالى ـ.

والغيوب الماضية من قصص الأمم السابقة مع رسلهم وغيرها تدخل في الغيب النسبي، فقد يكون معلومًا لدى بعض الأمم متواترًا

---

(١) سورة آل عمران: ٤٩.

(٢) سورة يوسف: ٣٧.

(٣) انظر السيرة النبوية لابن هشام: ١/٦٦١، ٦٦٢، وتاريخ الإسلام للذهبي، المغازي: ٧١ ـ ٧٣.

لديهم، منقطعًا عن غيرهم من الأمم، كما هو شأن كثير من أخبار بني إسرائيل، فهي معلومة لدى أهل الكتاب، وإن كانت مجهولةً لدى أكثر العرب، وقد تنقلب بعض الأخبار الماضية غيبًا مطلقا، بسبب انقطاعها عن أهل الأرض جميعا، كما ذكر الله ـ تعالى ـ في قوله عمّن جاء من الأمم بعد ثمود: ﴿وَالَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ﴾[1].

فهذه الأخبار الغيبية الماضية بأنواعها قد جاء بها محمد ﷺ، وكلها دلائل تشهد بصحة نبوته، فإنه ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ: (كان يخبر الناس بالأمور الماضية خبرًا مفصلاً لايعلمه أحد، إلا أن يكون نبيا أو من أخبره نبي، وقومه يعلمون أنه لم يخبره بذلك أحد من البشر، وهم مع عداوتهم له وحرصهم على مايطعنون به عليه لم يمكنهم أن يطعنوا طعنا يُقبل منهم، وعَلِم سائر الأمم بأن قومه المعادين له المجتهدين في الطعن عليه لم يمكنهم أن يقولوا: إن هذه الغيوب علّمها إياه بشر، فوجب على جميع الخلق أن يقرّوا بأن هذا لم يعلمه إياه بشر)[2].

فهذه الدلالة إذن مستندة إلى ثبوت عدم تعلمه ـ عليه الصلاة والسلام ـ من بشر، وهذا ماسنبينه إن شاء الله تعالى ـ في المبحث الأخير من هذا الفصل.

وقد كان إخبار النبي ﷺ بالغيوب الماضية على نوعين:

١ ـ ماكان الله تعالى يخبره به ابتداءً، ويجعله علَما وآية لنبوته، وذلك كسائر قصص الأنبياء الواردة في القرآن.

٢ ـ جواب ماكان يسأله عنه المشركون وأهل الكتاب، ليُنظر هل هو نبي أم لا؟، وذلك كقصة أصحاب الكهف وذي القرنين[3].

---

(١) سورة إبراهيم: ٩.

(٢) الجواب الصحيح: ١/٤٠٣، بتصرف واختصار.

(٣) انظر الجواب الصحيح لابن تيمية: ٥/٣١٩.

وكل من هٰذين النوعين له دلالتان:

أ ـ دلالةٌ على صدق دعوى النبوة، من جهة أنه إخبار بالغيب الذي لايعلمه إلا نبي علمه الله.

ويوضح هذه الدلالة الشيخ السعدي في تعليقه على قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٤٤﴾﴾[1] فيقول: (والمقصود: أن المُجريات التي جرت لموسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ في هذه الأماكن فقصصتها كما هي، من غير زيادة ولانقص، لايخلو من أحد أمرين: إما أن تكون حضرتها وشاهدتها، أو ذهبت إلى محالّها فتعلمتها من أهلها، فحينئذ قد لايدل ذلك على أنك رسول الله، إذ الأمور التي يخبر بها عن شهادة ودراسة من الأمور المشتركة غير المختصة بالأنبياء، ولكن هذا قد علم وتُيقِّن أنه ما كان وما صار، فأولياؤك وأعداؤك يعلمون عدم ذلك، فتعين الأمر الثاني، وهو أن هذا جاءك من قبل الله ووحيه وإرساله)[2].

ب ـ دلالة على صدق دعوى النبوة، من جهة الاعتبار بما في هذه الأخبار من أحوال المؤمنين والكافرين، مما يوجب اتّباع سبيل المؤمنين الذين اتبعوا الرسل السابقين، وتجنب سبيل الكافرين الذين خالفوا الرسل السابقين، إذ حكم الشيء حكم نظيره[3].

ولهذه القصص والأخبار الماضية أيضًا دلالة على نبوة الأنبياء قبل محمد ﷺ وذلك من وجهين:

---

(١) سورة القصص: ٤٤.

(٢) تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان: ٤/٢٣، وانظر الجواب الصحيح لابن تيمية: ٥/٣٢٥.

(٣) انظر الجواب الصحيح لابن تيمية: ٥/٣٢٠.

* أنهم أخبروا به قبل أن يبعث بسنين كثيرة، فكان الأمر كما أخبروا.

* أنه أخبر بمثل ما أخبروا به، من غير مواطأة بينهم وبينه، وأخبروا بأخبار مفصلة يمتنع الاتفاق عليها عادة إلا بتواطؤ، فعُلم أن كلاً من المخبرَين صادق[1].

أما الإشارات القرآنية إلى دلالة الإخبار بالغيب الماضي على صدق النبوة فتجيء عادة بعد ذكر قصص الأنبياء مع أممهم، وعلى ذلك الأمثلة التالية:

- قال - تعالى - بعد ذكر قصة نوح مع قومه: ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ (٤٩) ﴾[2].

قال ابن تيمية معلقا على هذه الآية:

(فذكر أن هذا الذي أوحاه إليه من أنباء الغيب ماكان يعلمه هو ولا قومه من قبل هذا؛ فإذا لم يكن قومه يعلمون ذلك لامن أهل الكتاب ولامن غيرهم، وهو لم يعاشر إلا قومه، وقومُه يعلمون ذلك منه، ويعلمون أنهم لم يكونوا يعلمون ذلك، ويعلمون أيضا أنه هو لم يكن تعلّم ذلك، وأنه لم يكن يعاشر غيرهم، صار ذلك حجة على قومه، وعلى من بلغه خبر قومه)[3].

- قال - تعالى - بعد ذكر قصة آل عمران: ﴿ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ (٤٤) ﴾[4].

---

(١) انظر الجواب الصحيح: ٥/ ٣٢٠.

(٢) سورة هود: ٤٩.

(٣) الجواب الصحيح: ٥/ ٣٢٣.

(٤) سورة آل عمران: ٤٤.

وقد نبه محمد بن أبي بكر الرازي[1] إلى وجه الدلالة في هذه الآية بإيراد سؤال يقول: (كيف نفى حضور النبي ﷺ في زمن مريم... وذلك معلوم عندهم لاشك فيه، وترك استماعه ذلك الخبر من حُفّاظه، وهو الذي كانوا يتوهمونه؟ [يعني كفار مكة، ثم أجاب على ذلك ببراعة مبينًا وجه الدلالة في الآية بقوله] كان معلومًا أيضا عندهم علما يقينيا أنه ليس من أهل القراءة والرواية، وكانوا منكرين للوحي، فلم يبق إلا المشاهدة والحضور، وهي غاية الاستحالة، فنُفيت على طريق التهكم بالمنكرين للوحي، مع علمهم أنه لاقراءة له ولا رواية.)[2].

- قال - تعالى - بعد ذكر قصة موسى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ ٱلشَّـٰهِدِينَ ﴿٤٤﴾ وَلَـٰكِنَّآ أَنشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ ٱلْعُمُرُ ۚ وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِىٓ أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِنَا وَلَـٰكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٤٥﴾ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَـٰكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٦﴾﴾[3]، وقد تقدم كلام السعدي في تقرير دلالتها.

- قال - تعالى - بعد الخبر عن إنزاله القرآن: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَـٰفِلِينَ﴾[4].

والشاهد في قوله - تعالى -: ﴿وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَـٰفِلِينَ ﴿٣﴾﴾، فإن هذا تنبيه إلى أنه - عليه الصلاة والسلام - ماكان

---

(١) هو محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، زين الدين: صاحب مختار الصحاح في اللغة، من فقهاء الحنفية، وله علم بالتفسير والأدب، توفي بعد سنة ٦٦٦هـ. انظر الأعلام للزركلي: ٦/ ٥٥.

(٢) نموذج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب التنزيل، أو مسائل الرازي وأجوبتها، لمحمد بن أبي بكر الرازي: ص٣٢.

(٣) سورة القصص: ٤٤ - ٤٦.

(٤) سورة يوسف: ٣.

يعلم شيئًا من شأن القرآن، ومافيه من قصص السابقين، قبل أن ينزل عليه الوحي من ربه بذلك[1]، ونحو هذا قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾[2].

ـ وقال ـ تعالى ـ بعد ذكر قصة يوسف مع إخوته: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓا۟ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴿١٠٢﴾﴾[3].

ثالثا ـ الإخبار بالغيب المستقبل.

ودلالة الإخبار بالغيب المستقبل إنما تظهر وتقوم بها الحجة عند وقوعها وفق ما أُخبر به عنها؛ فإذا وقع المخبر به كما كان أُخبر عنه فيما مضى عُرف صدق من أخبر به، وهذا لايمكن أن يخبر به إلا نبي أو من أخذ عن نبي، ونبينا محمد ﷺ معلوم أنه لم يأخذ عن أحد من الأنبياء شيئا، فدل وقوع ما أخبر به أنه سيقع وفق ما أخبر على صدق نبوته[4].

والأمثلة على هذا كثيرة جدًا في الكتاب والسنة، ومما جاء في القرآن من ذلك:

١ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِى بِضْعِ سِنِينَ ... الآيات﴾[5].

روى الترمذي بسنده عن نَيار بن مكرّم الأسلمي أن أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ تحدى المشركين بهذه الآية، وأنه لما وقع ما أخبرت به أسلم ناس كثير، وأن ذلك وقع يوم بدر[6].

---

(١) انظر تفسير الطبري: ١٢/ ١٥٠.
(٢) سورة الشورى: ٥٢.
(٣) سورة يوسف: ١٠٢.
(٤) انظر النبوات لابن تيمية: ص١٥٤، ١٥٥.
(٥) سورة الروم: ١ ـ ٥.
(٦) السنن، كتاب تفسير القرآن، باب (ومن سورة الروم)، (٥/ ٣٤٤، ٣٤٥) =

٢ ـ قوله ـ تعالى ـ بعد تحدي المشركين أن يأتوا بسورة من مثل القرآن: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا﴾[(١)]، ومعلوم أنهم لم يفعلوا البتة.

٣ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾[(٢)] وهذا وعد من الله ـ تعالى ـ للمؤمنين بهزيمة المشركين، وقد صدق الله ـ تعالى ـ وعده هذا يوم بدر.

روى ابن جرير بسنده عن عكرمة أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ لما نزلت هذه الآية جعل يقول: أيُّ جمع يهزم؟ فلما كان يومُ بدر رأى النبي ﷺ يثب في الدرع ويقول: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾[(٣)].

٤ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾[(٤)]، ومعلوم لكل أحد أن هذا الوعد الصادق قد تحقق للمسلمين لما وفوا بشرطه.

٥ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ

= برقم (٣١٩٤) وقال الترمذي: هذا حديث صحيح حسن غريب، وانظر المسند: ١/٢٧٦، ٣٠٤، ودلائل النبوة للبيهقي: ٢/٩١، وتفسير ابن جرير: ٢١/١٢، ومستدرك الحاكم، كتاب التفسير ٢/٤٢٤، وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وذكر ابن تيمية أن ذلك مشهور متواتر عند أهل التفسير والمغازي والحديث والفقه، وأن القصة متواترة عند الناس، انظر الجواب الصحيح: ١/٤٠٨.

(١) سورة البقرة: ٢٤.

(٢) سورة القمر: ٤٥.

(٣) جامع البيان: ٢٧/١٠٨، وأخرج نحوه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة، انظر الدر المنثور للسيوطي: ٦/١٨٤.

(٤) سورة النور: ٥٥.

جَهَنَّمَ ﴾[1] وقد تحقق هذا وشاهده الناس في الدنيا، وهذا يصدق الخبر الثاني في الآية[2].

٦ ـ وعده ـ تعالى ـ في آيات عديدة بإظهار دينه على الدين كله، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ﴾[3]، ووقوع هذا معلوم لكل أحد.

٧ ـ قوله ـ تعالى ـ عن اليهود: ﴿ فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا ﴾[4].

قال قوام السنة الأصبهاني: (قد قطع عليهم في هذا القول أنهم لايتمنونه أبدًا فكان كذلك، وفي امتناعهم من تمني الموت دليل على علمهم بصدقه، وإلا فأي شيء أسهل من أن يقولوا قد تمنينا الموت)[5] والأمثلة القرآنية على هذا كثيرة جدًا[6].

أما ما جاء في السنة من ذلك فلا يكاد يُحصى[7]، فمن ذلك ما رواه الشيخان عن جابر بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده[8]، والذي

---

(١) سورة آل عمران: ١٢.
(٢) انظر الجواب الصحيح: ١/ ٤١٠.
(٣) سورة التوبة: ٣٣، والفتح: ٢٨، والصف: ٩.
(٤) سورة البقرة: ٩٤، ٩٥، ونحوها في الجمعة: ٦، ٧.
(٥) الحجة في بيان المحجة: ١/ ٣٥٢.
(٦) انظر المرجع السابق: ١/ ٣٥١، ومابعدها.
(٧) أحيل القارىء الكريم في ذلك إلى رسالة علمية بعنوان: (نبوءات الرسول ﷺ: ماتحقق منها ومايتحقق) لمحمد ولي الله عبدالرحمن الندوي، وقد نشرتها دار السلام بالقاهرة. وإلى كتاب: الصحيح المسند من دلائل النبوة للشيخ مقبل الوادعي: ص٤٠١ ومابعدها.
(٨) المراد أنهما لم تبق مملكتها على الوجه الذي كان في زمن النبي ﷺ، فلم =

نفسي بيده لتُنفقن كنوزهما في سبيل الله ـ عز وجل ـ)[1].

ومن ذلك ما جاء من أحاديث الفتن وأخبار آخر الزمان وأشراط الساعة، روى الشيخان عن عمرو بن تغلب عن أبي هريرة أن النبي ﷺ: (لاتقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك صغار الأعين، دلف[2] الأنوف، حمر الخدود، ينتعلون الشعر، كأن وجوههم المجانّ المطْرَقة[3])[4].

وروى الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: (لاتقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء لها أعناق الإبل ببصرى)[5].

قال ابن تيمية: (وهذه النار قد خرجت قبل مجيء الكفار إلى

= يبق كسرى بالعراق، ولاقيصر بالشام، فلا يُستشكل بقاء مملكتيهما بعد النبي ﷺ. انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ٦/ ٧٢٣، ٧٢٤.

(١) صحيح البخاري، كتاب المناقب باب علامات النبوة في الإسلام، (٣/ ١١٣٥) حديث رقم: (٢٩٥٣). وصحيح مسلم، كتاب الفتن، باب لاتقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر. . .، (٤/ ١٧٧٢) حديث رقم: (٢٩١٩).

(٢) جمع أدلف، بالإعجام وبالإهمال، قيل معناه الصغر، وقيل الاستواء في طرف الأنف، وقيل تشمير الأنف عن الشفة العليا، وقيل غير ذلك، وقد جاء في رواية «فطس الأنوف»، والفطس الانفراش. انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ٦/ ٧٠٣.

(٣) قال البيضاوي: شبه وجوههم بالترسة لبسطها وتدويرها، وبالمطرّقة لغلظها وكثرة لحمها [نقلاً عن ابن حجر في فتح الباري: ٦/ ٧٠٣].

(٤) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، (٣/ ١٠٧٠) حديث رقم (٢٧٦٩) (٢٧٧٠)، وصحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لاتقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل. . ، (٤/ ١٧٦٩)، حديث رقم: (٢٩١٢).

(٥) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب خروج النار، (٦/ ٢٦٠٥)، حديث رقم: (٦٧٠١)، وصحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة باب لاتقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز، (٤/ ١٧٦٤) برقم: (٢٩٠٢).

بغداد سنة خمس وخمسين وستمائة، وقد تواتر من أهل بصرى أنهم رأوا ببصرى أعناق الإبل من ضوء تلك النار، وخبر هذه النار مشهور متواتر، بعد أن خرجت بجبال الحجاز، وكانت تحرق الحجر ولاتنضج اللحم[١]، وفزع لها الناس فزعًا شديدًا)[٢].

والأحاديث في هذا كثيرة جدًا.

وفي آخر هذا المبحث عن دلالة الإخبار بالغيوب على صدق نبوة الأنبياء أود أن أنبه إلى مسألة مهمة، وهي أنه قد يقول قائل: كيف يكون الإخبار عن الغيب آية على صدق الرسل، ونحن نرى الكهنة والمنجمين والعرافين يخبرون بذلك فيصيبون أحيانا أو كثيرًا؟

والجواب أنّ حال الفريقين لايمكن أن يلتبس على العقلاء، لما بينهما من الفروق العظيمة، التي هي غاية في التضادّ، كما يظهر من أحوالهم وأقوالهم وأفعالهم، وسيأتي تفصيل ذلك في المبحث التالي، عند الحديث عن الفرق بين النبي والساحر، والخوارق الإلـٰهية والخوارق الشيطانية[٣].

كما وأنّ غير الأنبياء إنّما يصلون إلى معرفة بعض المغيّبات أحيانا بأسباب تؤدي إلى ذلك، يستخرجونها ويحتالون لها، ويعانون في طلبها، كما يفزع المنجّم إلى حسابه، والمتكهّن إلى رئيّه، وذلك معلوم من أحوالهم، وأما أنبياء الله ـ عليهم السلام ـ فإنما كانوا يُخبَرون بذلك من غير استخراج ولاطلب حيلة لمعرفته، بل يُعلمهم الله ـ تعالى ـ

---

(١) هذا الوصف زائد على مافي الحديث، ويحتاج إلى النظر في ثبوته، والآية على النبوة هنا ليست النار بذاتها، بل الخبر عنها قبل وقوعها، ولاعلاقة لذلك بما ذكر من وصفها.

(٢) الرد على المنطقيين: ص٤٤٦.

(٣) انظر ص٤٨١.

به ابتداءً على الوجه الذي يعلم الخلق به أنّه لايوصل إليه إلا من قبل الله ـ تعالى ـ، وهذا هو الفصل ـ كما يقول الإمام الطبري ـ بين علم الأنبياء بالغيوب، وإخبارهم عنها، وبين علم سائر المتكذبة على الله، أو المدعية علم ذلك[1].

(١) انظر تفسير الطبري: ٣/٢٧٨.

المبحث الثاني
الآيـات الحسيـة

وهي مايحدثه الله ـ تعالى ـ من خرق للعادة، ونقض للسنن والقوانين التي يدبر عليها خلقه، على وجه يدل على صدق النبي والرسول في دعوى النبوة والرسالة، سواء كان ذلك بطلب من النبي، أو من قومه، كإنزال المائدة لعيسى، أو كان من الله ابتداءً من غير طلب، كمباركة الطعام لنبينا ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وسواء كان ذلك مقرونا بتحدٍ للكفار، مثل انشقاق القمر لنبينا ـ عليه الصلاة والسلام ـ، ووصفه لبيت المقدس، أو لم يكن كذلك، مثل نبع الماء من بين أصابعه.

ويبين العلماء وجه الدلالة في هذه الآيات على صدق الرسول بضرب مثال، وهو أنه لو قام رجل في مجلس أحد الملوك، وقال للحاضرين: إن الملك يأمركم بطاعتي واتباعي، والدليل على صدق قولي أن الملك سيخرق عادته، ويقوم من مكانه ويقعد الآن، ثم فعل الملك ذلك، لدل ذلك دلالة قاطعة لاشك فيها على صدق دعواه على الملك، أنه أمّره على الناس، وأمرهم بطاعته[1].

فكذلك إذا خرق الله ـ تعالى ـ عادته في أفعاله في مخلوقاته، تصديقا لنبيّه، دل ذلك قطعا على صدق ذلك النبي، وإقرار الله ـ تعالى ـ له على دعوى النبوة، بل وتأييده فيها، وهي دلالة ضرورية لاتحتاج إلى نظر، وتورث يقينًا بمدلولها فور العلم بها.

ولما كان طبع الناس مائلاً إلى الإيمان بالمحسوسات، فقد يسّر

---

(١) انظر مثلاً الداعي إلى الإسلام لأبي البركات بن الأنباري: ص٢٨٥.

الله ـ تعالى ـ برحمته وحكمته من الآيات الحسية لأنبيائه مايكفي معشاره لمن أراد الإيمان، إلا أنا نلحظ ـ ونتعجب ـ أن الغالب فيمن يطلبون الآيات الحسية من أنبيائهم من الكفار أنهم لايؤمنون. كما ذكر الله ـ تعالى ـ عن آل فرعون، وهم أشهر وأكثر من جاءتهم الأنبياء بالآيات الحسية: ﴿ وَقَالُوا۟ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٣٢﴾ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَـٰتٍ مُّفَصَّلَـٰتٍ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴿١٣٣﴾ وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ قَالُوا۟ يَـٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٣٤﴾ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلرِّجْزَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَـٰلِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ﴿١٣٥﴾ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَـٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَـٰفِلِينَ ﴾[1].

فهم لم يذكروا هذه الآيات، ولم يتأملوا مادلت عليه من صدق موسى ـ عليه السلام ـ، فذمهم الله ـ تعالى ـ على الغفلة عن آياته، وعدم النظر والتأمل فيها، حيث إنها آيات محسوسة مشاهدة، فإذا جُرد العقل عن الغفلة، وحدق النظر فيها، حصل له العلم بمدلولها، وقد يحصل العلم بذلك، ولكن يمنع من الخضوع له اتّباع الهوى، كما قال ـ تعالى ـ عن قوم فرعون: ﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾[2]، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (الحق إذا ظهر صار معلوما بالضرورة، والآيات والدلائل الظاهرة تدل على لوازمها بالضرورة، لكن اتباع الهوى يصد عن التصديق بها، واتباع ما أوجبه العلم بها، وهذه حال عامة المكذبين، مثل مكذبي محمد وموسى ـ عليهما السلام ـ وغيرهما؛ فإنهم علموا صدقهما علما يقينيا، لما ظهر من آيات الصدق ودلائله الكثيرة، ولكن اتباع الهوى صدهم، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَـٰكِنَّ

---

(١) سورة الأعراف: ١٣٢ ـ ١٣٦.

(٢) سورة النمل: ١٤.

﴿ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجۡحَدُونَ ﴿٣٣﴾﴾[1])[2].

فتكذيب المكذبين إذن ـ رغم مشاهدتهم ومعاينتهم مايقتضي تصديقهم من الآيات الحسية ـ إنما يرجع إلى هذا السبب، لا إلى قصور في دلالة هذه الآيات.

وقد كان لنبينا ـ عليه الصلاة والسلام ـ الحظ الوافر من هذه الآيات، كما سجلت ذلك كتب السيرة والدلائل، فضلاً عن القرآن وكتب الحديث، إلا أنّ شمس القرآن قد بهرت الناظرين، فلم يروا الآيات الحسية لنبينا ﷺ كما رأوها لغيره من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ.

ومن أعظم ذلك وأشهره ماذكره الله ـ تعالى ـ من انشقاق القمر فلقتين، آيةً على صدقه ـ عليه الصلاة والسلام ـ، كما قال ـ عز وجل ـ: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ﴿١﴾ وَإِن يَرَوۡاْ ءَايَةً يُعۡرِضُواْ وَيَقُولُواْ سِحۡرٞ مُّسۡتَمِرّٞ﴾[3].

قال ابن تيمية: (. . . وانشقاق القمر قد عاينوه وشاهدوه، وتواترت به الأخبار، وكان النبي ﷺ يقرأ هذه السورة في المجامع الكبار، مثل الجمع والأعياد، ليسمع الناس مافيها من آيات النبوة ودلائلها والاعتبار، وكل الناس يقرّ ذلك ولاينكره، فعُلم أن انشقاق القمر كان معلوما عند الناس عامة)[4].

ويقول: (ومعلوم بالضرورة في مّطرد العادة أنه لو لم يكن انشق لأسرع الناس المؤمنون به إلى تكذيب ذلك، فضلاً عن أعدائه من الكفار والمنافقين، لاسيما وهو يقرأ عليهم ذلك في أعظم مجامعهم)[5].

---

(١) سورة الأنعام: ٣٣.

(٢) النبوات: ٢٣١، ٢٣٢، بتصرف.

(٣) سورة القمر: ١، ٢.

(٤) الجواب الصحيح: ١/٤١٤، وانظر منه: ١/٤١٨، ٤١٩.

(٥) الجواب الصحيح: ١/٤١٩، وفي صحيح مسلم عن أبي واقد الليثي قال: =

ويسمي علماء الكلام هذا النوع من الآيات: المعجزات، نظرًا لحالها من عجز الخلق عن أن يأتوا بمثلها، ولاشك بأن على هذا مدار اعتبارها، لأمن التباسها بخوارق العادات الداخلة في مقدور الخلق، كالخوارق الشيطانية؛ فإنه ليس كل خرقٍ للعادة يكون معجزًا دالاً على النبوة.

كما يُشترط في هذه الآيات التلازم بينها وبين دعوى النبوة، بأن تقع على وفق ما أخبر به النبي، أو بطلب منه، أو تظهر على يديه مختصة به، على وجه مغاير لما يكون في مقدور البشر، لذلك يمتنع أن يستدل نبي بآية بعد ظهورها، إذ لاتلازم في هذه الحال، كما يمتنع أن يحتج بخارق لايختص به، ويظهر على غيره من غير الأنبياء.

وقد قلل الفيلسوف ابن رشد من شأن المعجزات الحسية، وضعف دلالتها، إذ كانت في نظره ليست من العلامات الخاصة بالرسل؛ لأن العقل لايدرك ارتباطا بينهما، وحَصَر الإعجاز فيما كان من الأفعال المعجزة الداخلة في أفعال الرسالة، كالإعجاز في التشريع، وإصلاح النفوس، وتهذيب الأخلاق والسلوك، وغير ذلك من المعارف التي هي من شأن الأنبياء، أما المعجزات الحسية فلا تفيد اليقين عنده، وإنما تصلح لإقناع الجمهور، وضرب ابن رشد لذلك مثالاً فقال: (لو أن شخصين ادّعيا الطب، فقال أحدهما: الدليل على أني طبيب أني أسير على الماء [وقال الآخر: الدليل على أني طبيب أني] أبرىء هذه المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا، ومن طريق الأولى

= كان ﷺ يقرأ فيهما ـ العيدين ـ بقاف والقرآن المجيد، واقتربت الساعة وانشق القمر، انظر صحيح مسلم، كتاب صلاة العيدين، باب ما يقرأ به في صلاة العيدين: (٢/٥٠٧) حديث رقم (٨٩١).

والأحرى، ووجه الظن الذي يعرض للجمهور في ذلك: أن من قدر على المشي على الماء الذي من صنع البشر، فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر، وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة ـ والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيا هي الوحي ـ وبين[1] هذه الصفة هو مايقع في النفس أن مَن أقدره الله على هذا الفعل الغريب، وخصه به من سائر أهل وقته. فليس يبعد عليه مايدعيه، من أنه قد آثره الله بوحيه)[2].

ومع موافقتنا لابن رشد على أن القرآن وماتضمن من أنواع الهداية النبوية هو الآية الكبرى التي لاتدانيها آية من آيات النبوة، إلا أنا لانوافقه في التقليل من شأن الآيات الحسية؛ فإنه ليس جميع الأنبياء قد أوتي قرآنا معجزًا، يدل دلالة قاطعة على نبوته، فهل يعني هذا عدم قيام الدليل القاطع على نبوتهم؟ كما أن علوم الأنبياء ومضمون دعوتهم تبقى عادة في أتباعهم عدة أجيال، فلو جاء أحد يدعو إلى مثل طريقتهم، ويدّعى النبوة، وهو كاذب في حقيقة الأمر، لم يكن من سبيل إلى معرفة كذب دعواه على قول ابن رشد هذا، ولم يبق إلا انضمام دلائل النبوة إلى أحواله وأقواله للوقوف على حقيقة أمره.

والمثال الذي ذكره فيه مغالطة؛ فإنه جعل الآيات الحسية تقابل مشي أحد الرجلين على الماء، واستدلاله بذلك على طبه، والواقع أن هذه المقابلة غير منصفة، والإنصاف والصواب أن تقابل الآيات الحسيّة في المثال بشهادة طبيب أعظم، قد اشتهر عند الناس، وعُرف بخبرته الكاملة في الطب، فشهادة هذا الطبيب الأعظم أوثق وأقطع في الدلالة

---

(١) مناهج الأدلة: ص١١٩، ١٢٠، ومابين [ ] زيادة من عندي اقتضاها السياق، ويشبه أن تكون المطبوعة فيها سقط.

(٢) في المطبوع: ومن.

على طب من شهد له، من مجرد مداواة المرضى وإبرائهم أحيانا؛ فإنه لايلزم من حصول البرء على يد أحد من الناس أن يكون طبيبا، وقد تقدم أن الآيات الحسية قائمة مقام شهادة الله ـ تعالى ـ بصدق نبيه، وقوله: صدق عبدي فيما يبلغ عني، وجرى ضرب المثل لذلك، بما يبين الدلالة القاطعة التي لاشك فيها للمعجزات الحسية على صدق النبوة، وإن كان ذلك لايتم إلا بذكر الفارق اليقيني بين المعجز الإلـهي والخارق الشيطاني، وهذا ماسنبينه فيما يلي.

فإن الدلالة العقلية في هذا النوع من دلائل النبوة وإن كانت ظاهرة إلا أنها متوقفة على بيان الفرق بين معجزات الأنبياء وخوارق السحرة، ومتوقفة كذلك على بيان أن الأخبار المتضمنة لدلائل النبوة تفيد العلم، وفيما يلي بيان هـٰذين الأمرين:

الأول ـ الفرق بين النبي والساحر، والخوارق الإلـٰهية والخوارق الشيطانية.

لما كانت دلالة المعجزات الحسية على النبوة متوقفة على التفريق بين الخوارق الإلـهية والخوارق الشيطانية ـ حتى يتوصل بذلك إلى التمييز بين النبي والساحر ـ بينها الله ـ تعالى ـ أتم بيان، كما جاء ذلك في خاتمة سورة الشعراء، في قوله ـ تعالى ـ عن القرآن: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾.. (الآيات إلى قوله ـ تعالى ـ) ..﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ ﴾(١).

فهذا السياق الكريم أصل في إثبات النبوة، والتفريق بين الأنبياء وآياتهم والكذابين وخوارقهم، وذلك أنه نبه إلى الحقائق التالية:

---

(١) سورة الشعراء: ١٩٢، ٢٢٧.

١ ـ أن آيات الأنبياء لايقدر عليها أحد غير الله، لامن الإنس ولامن الجن، فهي خارقة لعادة الثقلين. أما ما يأتي به الكهان والسحرة فإنه لايخرج عن كونه مقدورًا للجن أو الإنس، وهذا فارق بين نفس الخوارق، وقد أشار إليه قوله ـ تعالى ـ في هذا السياق: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ ﴿٢١٠﴾ وَمَا يَنبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٢١١﴾﴾[1].

وبناءً على هذا، فإن ما يأتي به هؤلاء الكذبة يمكن أن يُعارض بمثله، إذ كانت خوارقهم أمورًا معتادة معروفة لأصحابها، ليست خارقة لعادتهم، أما آيات الأنبياء فلا يمكن أحدًا معارضتها بمثلها البتة[2].

وهذا حتى بالنسبة لكرامات الصالحين كما سيأتي[3]؛ فإنها لاتكون من جنس آيات الأنبياء الكبرى، التي قال الله ـ تعالى ـ فيها: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ﴿١٨﴾﴾[4]، فهذه مختصة بالأنبياء، لايشاركهم فيها أحد من الأولياء، فضلاً عن أن يقدر عليها شياطين الإنس والجن، أما الآيات الصغرى، كتكثير الطعام والماء، فهذه قد يشاركهم فيها الصالحون، على فارقٍ عظيم في القدر، كما سيأتي بيانه، أما الخوارق الشيطانية فجنس آخر، يقوم على التحايل، والأسباب الخفية، والتخييل، فلا تلتبسُ بآيات الأنبياء الصغرى، فضلاً عن الكبرى[5].

---

(١) سورة الشعراء: ٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) انظر النبوات لابن تيمية: ص١٨٨، ١٨٩، ٤٢٢، ومابعدها، وانظر أعلام النبوة للماوردي: ص٣٦.

(٣) ص ٤٨٦.

(٤) سورة النجم: ١٨.

(٥) انظر الفرق بين الآيات الصغرى والكبرى للأنبياء في النبوات لابن تيمية: ص٢٩٦.

٢ ـ أن من تظهر عليه آيات النبوة لايكون إلا صادقا فيما يخبر به، لايكذب قط، ولم يُجرَّب عليه كذب، أما أصحاب الخوارق الشيطانية فإنهم لابد أن يكونوا موصوفين بالكذب، وأنه عادة عندهم، وصفة ملازمة لهم، وهذا فارق يُعلم من حال من ظهرت عليه الخارقة وصفته وسيرته، وقد أشار إليه قوله ـ تعالى ـ في هذا السياق: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾﴾، والعقلاء يدركون هذا الفرق الواضح غاية الإدراك، كما كان من أم المؤمنين خديجة بنت خويلد ـ رضي الله عنها ـ، لما رأت النبي ﷺ قد خاف على نفسه، عندما نزل عليه الوحي في الغار، أن يكون ذلك من قبل الشياطين[(١)]، استدلت ـ لكمال عقلها ـ على أن الذي أتاه لايمكن أن يكون من هذا القبيل، بما علمت من أوصافه وأحواله المناقضة لإخوان الشياطين، فقالت ـ لما قال: «إني خشيت على نفسي» ـ: (كلا والله لايخزيك الله أبدًا، إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكَلّ، وتكسب المعدوم، وتَقري الضيف، وتعين على نوائب الحق).

قال ابن تيمية: (فاستدلت ـ رضي الله عنها ـ بحسن عقلها على أن من يكون الله قد خلّقه بهذه الأخلاق الكريمة التي هي من أعظم صفات الأبرار الممدوحين، أنه لايخزيه فيفسد الشيطان عقله ودينه، ولم يكن معها قبل ذلك وحي تعلم به انتفاء ذلك، بل علمته

---

(١) قطعة من حديث رواه البخاري ومسلم عن عائشة، انظر صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، (١/ ٥) حديث رقم: (٣)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي، (١/ ١٢٦)، حديث رقم: (١٦٠).

بمجرد عقلها الراجح)[1].

وقد أنكر المتكلمون هذا التفسير لخشية النبي -ﷺ- في هذه القصة[2]، جريًا على منهجهم في رد النصوص التي يزعمون قدحها في عصمة الأنبياء، ويتكلفون لها تأويلات أشبه بتأويلات الباطنية[3]، فزعموا في هذا الحديث أن النبيّ -ﷺ- إنما خشي على نفسه الموت أو المرض، أو غير ذلك مما ذكروا، غير الظاهر المتبادر، المصرّح به في طرق أخرى[4]، وادعوا أن الله -تعالى- أحدث له علما ضروريًا بأنه نبي، بمجرد ملاقاته جبريل، وسماعه الوحي منه، بلا دليل على ذلك، وفرّطوا بذلك فيما في ظاهر القصة من دلالة بليغة مهمة، على خلوّ ذهن النبي تمامًا من شأن الوحي، وعدم توقعه له، أو خطوره له على بال، أو استعداده له، أو تعنّيه في طلبه، قبل أن يفجأه في الغار، حتى بلغ الأمر أن التبست عليه حقيقته، حتى يسّر الله له من ثبّته، وجلّى له حقيقة الأمر، فما كان أغناه لو كان متقوّلاً متصنعًا عن أن يقول: «قد خشيت على نفسي».

٣ ـ أن ما يأمر به النبي الصادق إنما يكون من جنس ما أَمرت به الرسل قبله، من العدل، وطلب الآخرة، وتوحيد الله، والبرّ والتقوى، وإلى

---

(١) منهاج السنة: ٢/ ٤٢٠، وانظر شرح الأصفهانيه له: ص٩٣.

(٢) انظر الشفا للقاضي عياض: ٢/ ٧٠٢، وفتح الباري لابن حجر: ١/ ٣٣، والمختار من كنوز السنة لدراز: ص٣، ٢٦، ٢٧.

(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٠/ ٢٩٥، في بحث نفيس حول عصمة الأنبياء في الصفحات: ٢٨٩ ـ ٢٩٩.

(٤) انظر طبقات ابن سعد: ١/ ١٣٠، وتاريخ الطبري: ١/ ٥٣٢، ودلائل النبوة لأبي نعيم: ص١٧١، والسيرة النبوية (ضمن تاريخ الإسلام للذهبي): ص١٣١. وانظر الوحي المحمدي لمحمد رشيد رضا: ص٦٢، حاشية (٢).

هذا الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾ ﴾، أما الساحر والكاهن فإنما يأمران بالشرك والظلم، وتعظيم الدنيا، والإثم والعدوان، كما هو شأن نظرائه، وإلى هذا الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ ﴾ فذكر من صفة هؤلاء الإثم، المناقض لمضمون دعوة النبوة إلى البر والإحسان[1].

هذه هي الفروق الأساسية المأخوذة من هذا السياق، والكافية كل الكفاية في التفريق بين النبي الصادق والمتنبىء الكاذب، والخوارق الإلـهية والخوارق الشيطانية.

ويمكن أن يضاف إليها طرق أخرى قد تكون راجعة إليها، أو مستنبطة منها، كما في الحقائق اللاحقة.

٤ ـ أن الكهانة والسحر والخوارق الشيطانية تُنال بالاكتساب: التعلم والسعي والطلب، كما هو مجرب ومعروف، بخلاف النبوة وآياتها؛ فإنه لاينالها أحد باكتسابه، وإنما هي اصطفاء من الله ـ تعالى ـ وابتداء منه، ولو قُدر أنها تُنال بالاكتساب، فإنما تنال بالأعمال الصالحة، والصدق والعدل والتوحيد، لاتحصل مع الكذب على الله وغيره، فالطريق الذي تحصل به ـ لو حصلت بالكسب ـ مستلزم للصدق على الله فيما يخبر به[2].

٥ ـ إن آيات الأنبياء وخوارقهم لاتكون إلا نافعة طيبة من جنسٍ خيّر، لايلزم منها شر ولا أذىً لأحد بغير حق، كما هو شأن الخوارق الشيطانية، الملازمة لأنواع الشرور.

٦ ـ ولامانع من أن يقال إجمالاً: إن الله ـ تعالى ـ لايبعث رسولاً ويؤيده

---

(١) انظر النبوات: ص١٨٨ ـ ١٩٠.

(٢) انظر النبوات لابن تيمية: ص١٨٨.

بالآيات إلا ويجعل له من القرائن والدلائل المحتفة به مايمتنع معه أن يقع أدنى التباس بينه وبين إخوان الشياطين، فمجموع أحوال كل من الفريقين أكبر شاهد على صدق أحدهما أو كذبه، كما أشار إلى ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿ ٱتَّبِعُواْ مَن لَّا يَسْـَٔلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[1]، فجعل وصف الهداية للمرسلين موجبا لاتباعهم، أما الكاذبون على الله ـ تعالى ـ من إخوان الشياطين فلا ينفكون من وصف الضلالة، كما قال ـ تعالى ـ في أمثالهم: ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾ ﴾[2].

وكما دل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿ قَالَ مُوسَىٰٓ أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَكُمْ ۖ أَسِحْرٌ هَٰذَا[3] وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّٰحِرُونَ ﴿٧٧﴾ قَالُوٓاْ ﴾[4]، فقد أنكر موسى وصفهم ما جاء به من الحق بأنه سحر، واستدل على ذلك بقوله: ﴿ وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّٰحِرُونَ ﴾، أي إنهم لايتم لهم مايريدون، ولاينجحون في مآربهم، كما هو حال الرسل، المؤيدين من الله.

مسألة «التفريق بين آيات الأنبياء وكرامات الصالحين»

الذي دعا إلى هذه المسألة هو إنكار بعض أهل البدع للكرامات، بزعم أنها لو جاز وقوعها لالتبست بآيات الأنبياء، ولولا ذلك لما

---

(١) سورة يس: ٢١.

(٢) سورة المائدة: ٧٧.

(٣) الراجح أن هذا من قول موسى، وليس من قول فرعون وقومه، بدلالة دخول الاستفهام عليه، وهم يجزمون بكونه سحرًا، وأما قولهم فمحذوف دلّت عليه الآية السابقة لهذه الآية، وهي قوله ـ تعالى ـ: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوٓاْ إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧٦﴾ ﴾، ونحو هذا الحذف أسلوب عربي معروف. انظر تفسير الطبري: ١١/١٤٥، ١٤٦.

(٤) سورة يونس: ٧٧.

احتجنا إلى إيرادها، فالصالحون لايُتصوّر منهم ادعاء النبوّة، وكرامات الصالحين من جنس معجزات الأنبياء، بل هي داخلة فيها[1]، فهي كرامة للولي، ومعجزة للنبي في آن واحد؛ فإن الولي ما نالها وأُكرم بها إلا لصدقه في متابعة النبي، فدلت على صدق ذلك النبي، وطريق التفريق بينها وبين الخوارق الشيطانية هي نفس الطريق السابقة، في التفريق بين آيات الأنبياء وخوارق السحرة، أي أنها تعلم بمجموع أحوال وأقوال كل من الفريقين.

أما طرق التفريق بينها وبين آيات الأنبياء فكثيرة بينة، منها[2]:

١ ـ أن الكرامات معتادة في الصالحين من هذه الأمة ومن قبلها من الأمم، فهي ليست خارقة لعادة الصالحين، أما آيات الأنبياء فهي خارقة لعادة الصالحين، مختصة بالأنبياء.

٢ ـ أن الكرامات تُنال بالصلاح والدعاء والعبادة، أما معجزات الأنبياء فلا تنال بذلك، ولو طلبها الناس؛ حتى يأذن الله فيها، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ﴾[3].

٣ ـ أن الأولياء أنفسهم لايدّعون النبوة، بل يشهدون على أنفسهم أنهم ماكانوا لينالوا هذه الكرامات من الله ـ تعالى ـ لولا لزومهم متابعة الأنبياء.

٤ ـ أن كرامات الأولياء من حيث خرقها للعادة لاتصل إلى حد آيات الأنبياء، وإن كانت تدخل معها في جنس خرق العادة، فإذا وُجد تكثير الطعام مثلاً على يد أحد من الصالحين؛ فإنه لايبلغ ما كان

---

(١) انظر النبوات لابن تيمية: ص٨.

(٢) انظر النبوات لابن تيمية: ص١٨٩، وص٤٢٢، ومابعدها، وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير: ص٦٦، ٦٧.

(٣) سورة الأنعام: ١٠٩.

للنبي ﷺ من إطعام الجيش الكثير من الطعام اليسير، فقد يوجد لغير الأنبياء من جنس ما وُجد لهم، لكن لايماثلون في قدْره، فالأنبياء إذًا مختصون إما بجنس الآيات، فلا يكون إلا لمثلهم، وهذا في الآيات الكبرى، كالإتيان بالقرآن، وانشقاق القمر، وقلب العصا حية، وغير ذلك، وإما بقدرها وكيفيتها، كنار الخليل ـ عليه السلام ـ بالنسبة لنار أبي مسلم الخولاني[1]؛ فإنها ليست مثلها في قدرها وعظمتها، وكقول الذي عنده علم من الكتاب: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[2] بالنسبة لقول العفريت: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾[3] [4].

الثاني ـ إفادة الأخبار المتضمنة لدلائل النبوة العلم.

من المعلوم أن معاينة الآيات الحسيّة للأنبياء ومشاهدتها مباشرة لم يتيسر لكل أحد، وإنما كان ذلك محصوراً فيمن حضرها ساعة ظهورها، كحال من كان موجودًا في الميدان الذي حصلت فيه المباراة بين موسى ـ عليه السلام ـ وسحرة فرعون ـ رحمهم الله ـ، وكحال من أبصر بعيني رأسه انشقاق القمر فلقتين، تصديقا لنبينا محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ، فهل يقال: إن دلالة هذه الآيات البينات، والحجة بها إنما تتوجه على من حضرها وباشر مشاهدتها؛ لأن العلم الضروري

---

(١) تنبأ الأسود العنسي في اليمن، فأنكر عليه سيد التابعين عبدالله بن ثُوَب، المعروف بأبي مسلم الخولاني، فألقاه الأسود في نار عظيمة فلم تضرّه، فلما علم عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ بذلك قال: الحمد لله الذي لم يُمتني حتى أراني في أمة محمد من صُنع به كما صنع بإبراهيم الخليل. انظر هذا الخبر في سير أعلام النبلاء للذهبي: ٤/٨، ٩.

(٢) سورة النمل: ٤٠.

(٣) سورة النمل: ٣٩.

(٤) انظر النبوات لابن تيمية: ص٢٩٦.

بوقوعها إنما حصل لهؤلاء؟ الواقع أن هذا لم يقل به أحد[1]، بل لايمكن أن يقول به عاقل يدري مايقول، وذلك أن الإحساس المباشر بالبصر أو اللمس أو غير ذلك إنما هو طريق محدود جدًا من طرق العلم والمعرفة، ولو توقف العلم اليقيني بأي شيء عليه لأفضى ذلك إلى الجهل بأكثر الحقائق، والتشكيك في أكثر الضروريات، إذ إن عمر الإنسان محدود، كما أن إدراكه للمحسوسات قاصر، وهذه مسألة أظهر من أن ينبه عليها، ولكن المقصود أن المشاهدة البصرية وإن كانت أدق وأعمق وأعظم في الإدراك والإيقان بالشيء، إلا أنها أضيق من الطريق الآخر للمعرفة والعلم، ألا وهو السماع وتلقي الأخبار، الذي حقيقته أنه استفادة من إدراكات من النوع الأول المباشر، حصلت لأناس آخرين، فهو إذًا تعويض وتكميل للقصور الطبيعي الحاصل في الإحساس المباشر للإنسان، حيث لم يستوعب قدرًا كبيرًا من المدركات، وهذا وإن كان ينزل عن رتبة المباشرة، إلا أنه لاينزل عن رتبة الإفادة اليقينية، إذا توافرت فيه شروط ذلك، كالتواتر، أو الثقة مع احتفاف القرائن الدالة على الصدق، وثبوت الخبر.

والمقصود من هذا أن طريق العلم بهذه الآيات التي أيد الله ـ تعالى ـ بها أنبياءه ورسله بالنسبة لمن يأتي بعد زمنهم، هو نفس الطريق الذي علم به ذلك معاصروهم، ممن لم يباشروا ظهور الآية، تماما كما لو أن أحد الحاضرين في قصة موسى مع السحرة مثلاً كان ضريرًا أعمى لايرى؛ فإنه يوقن ويعلم ضرورةً بالذي حصل من ظهور موسى عليهم،

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٥/ ١٣٠، والرد على المنطقيين له: ص٣٢٩، حيث غلَّط من قال إن السمنية ينكرون ماسوى الحسيات حتى المتواترات، وأنهم إنما أنكروا مالايمكن الإحساس به، ولم ينكروا وجود مالا يحسون هم به. وقد تقدم التنبيه على هذا، راجع ص٣٢.

وتأييد الله ـ تعالى ـ له بالآيات البينات، من طريق سماع الناس حوله يخبرونه بذلك.

وبذلك نعلم أنه لاينبغي التقليل من شأن دلالة الآيات الحسية للأنبياء ـ عليهم السلام ـ، بدعوى أنه قد مضى زمنها وانقضى عهدها، وأفاد منها من أفاد عند معاينتها وحضورها، ثم لم يبق لها سلطان بعد ذلك على غيرهم، بل كل من بلغته وأتاه خبرها من طريق صحيح مفيد للعلم، فحكمه وحكم من حضرها سواء، وقد قامت عليه الحجة بها[1].

يقول ابن تيمية عن الأخبار والآثار التي تتضمن ذكر معجزات الأنبياء:

(وهذه الأخبار: منها ماهو في القرآن، ومنها ماهو متواتر يعلمه العامة والخاصة . . فإن كلاً من ذلك تواترت به الأخبار، واستفاضت، ونقلته الأمة جيلاً بعد جيل، وخلفا عن سلف، فما من طبقة من طبقات الأمة إلا وهذه الآيات منقولة مشهورة مستفيضة فيها، ينقلها أكثر ممن ينقل كثيرًا من القرآن، وقد نقلها وسمعها من الأمة أكثر ممن سمع ونقل كثيرًا من آيات القرآن، وأكثر ممن سمع ونقل أنه كان يسجد في الصلاة سجدتي السهو، وممن سمع ونقل نُصُب الزكاة وفرائضها، بل مواقيتُ الصلاة وأعدادها إنما شاع نقلها للعمل الدائم بها، وأما هذه الآيات فنقلها أكثر من مواقيت الصلاة من جهة الأخبار المعينة، وذلك أن آيات الرسول كان كثيرًا منها يكون بمشهد من الخلق العظيم، فيشاهدون تلك الآيات، كما شاهد أهل الحديبية وهم ألف وخمسمائةٍ نبع الماء من بين أصابعه، وظهور الماء الكثير من بئر الحديبية، لما نزحوها ولم يتركوا فيها قطرة، حتى روى العسكر . . وكانوا ينقلون ذلك بينهم، وهو مشهور ينقله بعض من شاهده إلى من غاب عنه،

---

(١) انظر أعلام النبوة للماوردي: ص٤٥.

فكان استفاضة آياته وشهرتها وتواترها في الأمة أعظم من تواتر سجود السهو في الصلاة؛ فإن هذا إنما كان مرات قليلة، ولم يحضره إلا المصلون خلفه لتلك الصلاة، وكذلك نقلهم لنصُب الزكاة وفرائضها . . وكذلك حكمه بالشفعة . .) إلى أن قال: (فإذا كان مثل هذه الأمور تواتر في الأمة، واتفقت على نقله، فكيف بما كان أشهر وأظهر عند من عاينه، وكان علم الذين رأوه به أظهر من علمهم بهذه الأحكام، وقد نقلوا ذلك إلى من غاب عنهم؛ فإنه قطعا يجب أن يكون تواتر هذه الآيات في الأمة أعظم وأظهر)(١).

وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام لايختص بمعجزات نبينا محمد ﷺ، بل هو عام في جميع آيات الأنبياء قبله.

وقد أفاض ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في ذكر الطرق التي يُعلم بها أن مرويات دلائل النبوة وأخبارها تفيد العلم، ويمكن تلخيصها في الفقرات التالية:(٢)

١ ـ التواتر العام: وهو تناقل الأمة لها جيلاً بعد جيل، وخلفا عن سلف بمختلف طبقاتها.

٢ ـ التواتر الخاص: وهو تواترها عند أهل العلم بالحديث، وقطعُهم بصحتها، وتيقنهم بذلك، وإن كانت قد لاتتواتر وتستفيض عند غيرهم؛ فإن الأخبار قد تتواتر وتستفيض عند قوم دون قوم، بحسب عنايتهم بها وطلبهم لها، وعلمهم بمن أخبر بها، وصفاتهم ومقاديرهم، وما دل من الدلائل على صدقهم.

٣ ـ التواتر المعنوي: حين يسمع الناس أخبارًا متفرقة، بحكايات يشترك

(١) الجواب الصحيح: ٦/ ٣٢٤ ـ ٣٢٧.
(٢) انظر الجواب الصحيح: ٦/ ٣٢٤ ـ ٣٦١.

مجموعها في أمر واحد، فيحصل بمجموع الأخبار علم ضروري بذلك الأمر، وإن كان كل من الأخبار لو تجرد وحده لم يفد العلم، وإن كان كل من الحكايات ليست وحدها منقولة بالتواتر.

٤ ـ اتفاق من حضر هذه الآيات عند نقلها وروايتها وتصديق بعضهم لبعض، رغم كثرتهم الكاثرة، وذلك من غير تواطىء ولاتشاعر، مع ماعرف عنهم من تحري الصدق، وشدة توقي الكذب على رسول الله ﷺ، فاتفاقهم على إقرار ذلك، وعلى تناقله بينهم دون نكير بينهم، يُعلم منه قطعا صحة هذه الآيات عن محمد ﷺ وثبوتها.

٥ ـ مامن صنف من العلماء إلا وقد تواتر عندهم من الآيات مافيه كفاية، كعلماء التفسير، وعلماء الحديث، وعلماء السير والمغازي، والمؤرخين، والفقهاء، وغيرهم.

٦ ـ مصنفات العلماء الكثيرة في ذكر آياته وبراهينه، مثل دلائل النبوة للبيهقي، ولأبي نعيم، ولأبي الشيخ، وللطبراني، ولأبي زُرعة، ولابن أبي الدنيا، وللحربي، وللفريابي، وللمقدسي، وغيرهم.

فمن هذه الطرق التي لخصناها من كلام الشيخ ـ رحمه الله تعالى ـ، نعلم حجية آيات الأنبياء على كل من بلغته بطريق صحيح، فضلاً عمن باشرها، وأن من يقلل من شأن دلالتها، أو لايأبه لها، أو يريد الاستغناء عنها بإعجاز القرآن، أو الاكتفاء بدلالة مضمون الرسالة والدعوة على صدق الرسول، أو غير ذلك من أنواع دلائل النبوة، أنه لايستند إلى دليل، ولاحجة عقلية، ولاسمعية.

بل إن حجيتها قائمة على كل من حصلت له مُكنة العلم بها، ولو لم يحصل له العلم بها فعلاً لتفريط منه، خلافا لما يزعمه بعض المناطقة، من أن المتواترات والمجربات والحدسيات مختصة حجيتها بمن علمها، فلا تكون حجة على غيره، ويجعلون هذا فرقًا بينها وبين

غيرها من القضايا البرهانية، فعلى هذا لاتكون آيات الأنبياء حجة على من لم يحصل عنده التواتر.

وهذا ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ أصل من أصول الإلحاد والكفر، ويقال في الرد على هذا القول: من أراد أن يحصل له العلم فليسمع كما سمع غيره، فإن أعرض، لم يك ذلك مانعا من قيام الحجة عليه، كما قامت على الكفار مع إعراضهم عن سماع القرآن وتدبّره[1].

---

(١) انظر الرد على المنطقيين: ص٩٢ ـ ١٠٠.

المبحث الثالث

دلالة النصرة والعاقبة

كثرت الإشارة في القرآن الكريم إلى دلالة النصرة والعاقبة، وجاء التنبيه إلى أن مايُحس ويشاهد من اطراد العادة بأن ينصر الله ـ تعالى ـ أنبياءه ورسله، ويؤيدهم ويظهرهم على عدوهم بأنواع الظهور، بالسنان وباللسان، ويجعل العاقبة دائما لهم ولأنصارهم وأتباعهم ولو بعد حين، أن هذا من أعظم الآيات الدالة على صدق هؤلاء الرسل، وأنهم لو كانوا يفترون على الله الكذب بدعوى النبوة والرسالة، لامتنع في حكمة الله ـ تعالى ـ أن يؤيدهم وينصرهم، على هذا الوجه المطرد، ولكان ذلك تلبيسًا وإضلالاً عامًا للخلق، يتنزه عنه أرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين.

ولاتقتصر هذه الدلالة على النصر الحسي، المتمثل في نجاة الرسل وأتباعهم، وهلاك أعدائهم واستئصالهم، بل هي تشمل إلى جانب ذلك النصر المعنوي، وذلك بظهور حجج الرسل وبراهينهم الدالة على صدقهم؛ فإن هذا من أعظم أنواع النصر، كما تشمل إذلال أعداء الرسل والظهور عليهم وإن لم يُستأصلوا، وهذا كحال المجاهد الذي هزم عدوه، والأول كحال المجاهد الذي قتل عدوه[1].

ولايُعترض على هذا الدليل بأن الكفار قد يتسلطون، وتكون لهم الدولة في كثير من الأحيان، كما كان من شأن فرعون ونمرود وغيرهم من الملوك الكافرين، فإن هؤلاء لم يدّع أحد منهم النبوة والرسالة،

---

(١) انظر النبوات لابن تيمية: ص٤٠ ـ ٤٢.

فالاعتراض بمثلهم ليس واردًا على هذا الدليل أصلاً، أما من يدعي أن الله أرسله إلى الناس، وأمرهم بطاعته واتباعه، فإنه لايخلو من حالين؛ إما أن يكون رسولاً صادقا فينصره الله وأتباعه، ويجعل العاقبه لهم، وإما أن يكون كذّابا مفتريا على الله ـ تعالى ـ، فينتقم الله منه، ويقطع دابره[1].

كما أن ظهور الكفار على المؤمنين أحيانا هو بسبب ذنوبهم، ومخالفتهم لأنبيائهم، كما حصل للمسلمين في أحد، وهذا مما يزيد في الدلالة على صدق النبي ويؤيدها، حيث كان (مدار النصر والظهور ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ مع متابعة النبي وجودًا وعدما، من غير سبب يزاحم ذلك، . . وهذا يوجب العلم بأن المدار علة للدائر: وقولنا: من غير مزاحمة وصف آخر، يزيل النقوض الواردة، فهذا الاستقراء والتتبع يبين أن نصر الله وإظهاره هو بسبب اتباع النبي، وأنه ـ سبحانه ـ يريد إعلاء كلمته ونَصره ونصر أتباعه على من خالفه، . . وهذا يوجب العلم بنبوته . . . وهذا بخلاف الكفار الذين ينتصرون على أهل الكتاب أحيانا؛ فإن أولئك لايقول مطاعهم إني نبي، ولايقاتلون أتباع الأنبياء على دين، ولايطالبون من أولئك أن يتبعوهم على دينهم، بل قد يصرّحون بأنا إنما نُصرنا عليكم بذنوبكم، وأن لو اتبعتم دينكم لم ننصر عليكم، وأيضا فلا عاقبة لهم، بل الله يهلك الظالم بالظالم، ثم يهلك الظالمين جميعا، ولا قتيلهم يطلب بقتله سعادة بعد الموت، ولايختارون القتل ليسعدوا بعد الموت، فهذا وأمثاله مما يظهر به الفرق بين انتصار الأنبياء وأتباعهم وبين ظهور بعض الكفار على المؤمنين، أو ظهور بعضهم على بعض)[2].

---

(١) انظر الجواب الصحيح لابن تيمية: ٤١٦/١، ٤١٧.

(٢) الجواب الصحيح: ٤١٦/٦، ٤١٧، [بتصرف يسير].

كما لايجوز أيضا أن يُعترض عليه بأن في الأنبياء من قُتل، كما في قوله ـ تعالى ـ عن بني إسرائيل: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾[1] وغيرها من الآيات، فإن (حال هؤلاء [كما يقول شيخ الإسلام] كحال من يُقتل من المؤمنين شهيدًا في الجهاد، ومعلوم أن من كان هذا حاله فهو أكمل ممن يموت حتف أنفه، ثم إن القتل لايتعارض مع حقيقة الانتصار والظهور، فإن الدين الذي قُتل عليه الشهداء ينتصر ويظهر، فتكون لأهله السعادة في الدارين؛ من قتل كان شهيدًا، ومن عاش كان منصورًا سعيدًا، وهذا غاية مايكون من النصر، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ﴾[2]، فإذا كان هذا قتل المؤمنين، فما الظن بقتل الأنبياء، ففيه لهم ولأتباعهم من سعادة الدارين ماهو من أعظم الفلاح)[3].

وهذا النوع من الدلالة الشرعية هو في حقيقته قياس عقلي تمثيلي؛ لأنه مبني على اعتبار الشيء بنظيره، والتسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين، كما جاءت الإشارة إلى ذلك في قوله تعالى عند ذكر عاقبة الذين كفروا من أهل الكتاب، وكيف أن الله ـ تعالى ـ أخرجهم من ديارهم، وأظهر نبيه عليهم: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴿٢﴾﴾[4]. وكما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴿١٣﴾﴾[5] وذلك بعد قوله: ﴿وَاللَّهُ

---

(١) سورة البقرة: ٦١.

(٢) سورة براءة: ٥٢.

(٣) الجواب الصحيح: ٦/ ٤١٥، ٤١٦ [بتصرف].

(٤) سورة الحشر: ٢.

(٥) سورة آل عمران: ١٣.

﴿يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾، وكما في قوله ـ تعالى ـ عن الرسل: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1].

قال شيخ الإسلام: (فالعبرة إنما تكون، بالقياس والتمثيل.. فإذا عُرفت قصص الأنبياء ومن اتبعهم ومن كذّبهم، وأن متبعيهم كان لهم النجاة والعاقبة والنصر والسعادة، ولمكذبيهم الهلاك والبوار، جُعل الأمر في المستقبل مثلما كان في الماضي، فعُلم أن من صدّقهم كان سعيدًا، ومن كذّبهم كان شقيا، وهذه سنة الله وعادته، ولهذا يقول ـ سبحانه ـ في تحقيق عادته وسنته، وأنه لاينقضها ولايبدلها: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُوْلَٰٓئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِى ٱلزُّبُرِ ﴿٤٣﴾﴾[2]، يقول: فإذا لم يكونوا خيرًا منهم فكيف ينجون من العذاب مع مماثلتهم لهم؟ هذا بطريق الاعتبار والقياس، ثم قال: ﴿أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِى ٱلزُّبُرِ ﴿٤٣﴾﴾ أي معكم خبر من الله بأنه لايعذبكم؟ فنفى الدليلين العقلي والسمعي)[3].

ووجه الدلالة في هذا النوع من الدلائل على صدق الأنبياء ظاهر، حيث ارتبطت العاقبة بسببها المباشر وعلتها الظاهرة، فالنصر للأنبياء وأتباعهم بسبب صدقهم وإيمانهم، والهلاك للكافرين والانتقام منهم لكفرهم وعنادهم، فهذه الدلالة من جنس دلالة سائر الآيات والمعجزات على صدق الأنبياء، وكما قال شيخ الإسلام: (كون هذا فُعل لأجل هذا وكون ذاك سبب هذا هو مما يعلم بالاضطرار عند تصور الأمر على ماهو عليه، كانقلاب العصا حية عقب سؤال فرعون الآية، وانشقاق القمر عند سؤال مشركي مكة آية، وأمثال ذلك)[4].

---

(١) سورة يوسف: ١١١.

(٢) سورة القمر: ٤٣.

(٣) النبوات: ص٣٧٨، ٣٧٩، بتصرف، وانظر الفتاوى ٣/ ٣٣٢.

(٤) الجواب الصحيح: ٦/ ٣٩٣، وانظر منه: ٦/ ٤١٩ ـ ٤٢١.

بل إن الاستدلال بالعاقبة أبلغ في حصول المقصود من الاستدلال بالمعجزات، وذلك أن الأدلة نوعان:

نوع يدل على مجرد العلم بالمدلول عليه دون ترغيب ولاترهيب، فهو من جنس الخبر المجرد، والمعجزات من هذا النوع، فهي تدل على صدق النبي، ثم يُعلم بعدُ ما يخبر به النبي من الأمر والنهي، والوعد والوعيد.

ونوع يدل على المراد مع الحض فيه أو الرهبة منه، فهو من جنس الحث والطلب والإرادة والأمر بالشيء والنهي عنه، ومن هذا إثبات نبوة الأنبياء بما فعل بهم وبأتباعهم من حسن العاقبة، ومافعل بمكذبيهم من ضد ذلك، وهذه الطريق أبلغ وأكمل، حيث تفيد العلم بصدقهم، وترغب في اتباعهم، وترهب من خلافهم(1).

ومما يؤكد هذا الارتباط والتلازم بين العاقبة وعلّتها ـ والذي يمثل وجه الدلالة في هذا النوع من دلائل النبوة ـ ذلك التميز الموجود في عقوبة أعداء الرسل وإهلاكهم؛ فإنها تكون من جنس لايعذب به إلا من كذب الرسل، وذلك كتغريق فرعون، وإهلاك قوم هود بالريح الصرصر العاتية، وقوم صالح بالصيحة، ونحو ذلك مما يسمى عذاب الاستئصال، والله ـ تعالى ـ قد يميت الناس ويهلكهم بأنواع معتادة من البأس، كأنواع الطواعين والأوبئة، لكن هذا معتاد لغير مكذب الرسل، أما ما عذب الله به مكذبي الرسل فهو خاص لهم، ولهذا كان من آيات الله الدالة على صدق أنبيائه(2).

ولعل مما يشهد لهذا قوله ـ تعالى ـ لبني إسرائيل ـ لما سألوا عيسى ـ عليه السلام ـ أن ينزّل عليهم مائدة من السماء ـ: ﴿ قَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مُنَزِّلُهَا

---

(1) انظر المرجع السابق: ٦/٤٢٦، ٤٢٧.

(2) انظر النبوات لابن تيمية: ص١٥٤.

عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّيٓ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١١٥﴾ ﴾[1].

وأما طريق العلم بهذه الدلالة فإنه على ثلاث حالات[2]:

إما ان يكون بالبصر، أو بالسمع، أو بهما معا:

فأما البصر والمشاهدة فلمن رأى وعاين بنفسه، كيف نصر الله ـ تعالى ـ أنبياءه وأهلك أعداءه، وهذا كحال بني إسرائيل إذ قال الله لهم: ﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ فَأَنجَيْنَٰكُمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾[3].

وكحال من رأى من أهل مكة وغيرهم ما أوقعه الله ـ تعالى ـ بأصحاب الفيل، ويلحق بهذا من رأى وشاهد آثار المهلكين، ووقف عليها وأحسها، فإن حراسة الكعبة شهادة لملّة إبراهيم، وإرهاص لمبعث خاتم المرسلين، عليهما ـ الصلاة والسلام ـ.

وأما طريق السمع فيكون بمعرفة الأخبار التي تفيد العلم، كتواتر الأخبار بقصة موسى مع فرعون، وقصة إبراهيم مع النمرود، وقصة نوح والطوفان، وأمثال ذلك من الأخبار المتواترة عند أهل الملل وغيرهم.

وأما اشتراك السمع والبصر معًا، فكأن تشاهد آثار السابقين، كديار ثمود، ويُعلم بالخبر تفصيل ما حصل لهم، وكأن يُعتبر بما كان على مثال السابق، ويُعلم بالخبر مافي ذلك من الذكرى، كحال سفينة نوح، التي قال الله فيها: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿٤١﴾ وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾[4]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ فِى ٱلْجَارِيَةِ ﴿١١﴾ لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ ﴿١٢﴾ ﴾[5]، فإن مشاهدة السفن

---

(١) سورة المائدة: ١١٥.

(٢) انظر شرح الأصفهانية: ص١٠٢، ١٠٣، والنبوات له: ص١٦٣، ١٦٤.

(٣) سورة البقرة: ٥٠.

(٤) سورة يس: ٤١، ٤٢.

(٥) سورة الحاقة: ١١، ١٢.

بعدها يذكر بها، وبما جرى من خبرها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

(وبالجملة فالعلم بأنه كان في الأرض من يقول بأنهم رسل الله، وأن أقواما اتبعوهم، وأن أقواما خالفوهم، وأن الله نصر الرسل والمؤمنين، وجعل العاقبة لهم، وعاقب أعداءهم؛ هو من أظهر العلوم المتواترة وأجلاها، ونقل هذه الأمور أظهر وأوضح من نقل أخبار ملوك الفرس والعرب في جاهليتها، وأخبار اليونان وعلماء الطب والنجوم والفلسفة اليونانية...، فكل عاقل يعلم أن نقل أخبار الأنبياء وأتباعهم ينقلها من أهل الملل من لايحصى عدده إلا الله، ويدونونها في الكتب، وأهلها من أعظم الناس تدينا بوجوب الصدق وتحريم الكذب، ففي العادة المشتركة بينهم وبين سائر بني آدم مايمنع اتفاقهم وتواطأهم على الكذب، بل مايمنع اتفاقهم على كتمان ماتتوفر الهمم والدواعي على نقله)[1].

ولظهور دلالة هذا النوع على النبوة لم يكن فضل من كان إيمانه صادراً من جهته كفضل من آمن بالرسالة قبل الظهور والنصرة؛ فإن هؤلاء قد استخدموا بصائرهم، وخضعوا للحق من أول أمره[2].

وإذ قد أبنّا فيما سبق حقيقة هذا النوع من دلائل النبوة، ووجه دلالته عليها وطرق معرفته، وماقد يرد عليه من اعتراضات، وتفنيدها، فلنلق نظرة فيما يلي على بعض الإشارات القرآنية إلى هذا الدليل:

١ ـ قال ـ تعالى ـ: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ ﴾[3]. قال ابن القيم: (أي: قد كان من قبلكم أمم أمثالكم، فانظروا إلى عواقبهم السيئة، واعلموا أن سبب

---

(١) شرح الأصفهانية: ص١٠٣، وانظر النبوات له: ص٣٧.

(٢) انظر مفتاح دار السعادة لابن القيم: ٢/ ١٣.

(٣) سورة آل عمران: ١٣٧.

ذلك ماكان من تكذيب بآيات الله ورسله، وهم الأصل وأنتم الفرع، والعلة الجامعة: التكذيب، والحكم: بالهلاك)[1].

وقد جاء في هذه الآية الأمر بالسير في الأرض، وهذا يكون حسيا ومعنويا: حسيا في حق من أراد معاينة ذلك، فإذا لم يكن يراه ببلده فليذهب لينظر إليه حيث كان، ومعنويا بالتأمل في أخبار من غبر، وتذكر آثارهم، والاعتبار ممايقوم بالقلب من مشاهد مصارعهم، وبقايا مساكنهم، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوٓا۟ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥٢﴾ وَأَنجَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٥٣﴾﴾[2].

٢ ـ قال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَٰرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ ﴿٦﴾﴾[3]، قال ابن القيم: (فذكر ـ سبحانه ـ إهلاك من قبلنا من القرون، وبين أن ذلك كان لمعنى القياس، وهو ذنوبهم، فهم الأصل، ونحن الفرع، والذنوب: العلة الجامعة، والحكم: الهلاك، فهذا محض قياس العلة، وقد أكده ـ سبحانه ـ بضرب من الأولى، وهو أن من قبلنا كانوا أقوى منا، فلم تدفع عنهم قوتهم وشدتهم ماحل بهم)[4].

٣ ـ قال ـ تعالى ـ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[5]، فقد ذكر المفسرون أن المراد بذلك ماكان من فتوح

---

(١) إعلام الموقعين: ١/ ١٨١.
(٢) سورة النمل: ٥٢، ٥٣.
(٣) سورة الأنعام: ٦.
(٤) إعلام الموقعين: ١/ ١٨٢.
(٥) سورة فصلت: ٥٣.

الإسلام الخارقة، وفسروا الآفاق بأنها بلاد العجم، وفسروا قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ بأن المراد بلاد العرب[1].

٤ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَـٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾[2].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ۖ فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ۗ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَـٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَـٰتِهِۦٓ ﴾[3].

ومافي معناه من الآيات الدالة على أن الله ـ تعالى ـ ماكان لينصر نبيّه ويؤيده بأنواع الظهور والتمكين لو كان متقولاً عليه مفتريا، وقد ذكر في الآية الأولى أنه لو تقول بعض الأقاويل لأهلكه، فكيف لو كان متقولاً الرسالة كلها؟[4].

قال ابن تيمية معلقا على الآية الثانية:

(فمحوه للباطل وإحقاقه الحق خبر منه لابد أن يفعله.. فإنه إذا أنزل كلماته دل بها على أنه نبي صادق، إذ كانت آية له، ويبين بها الحق من الباطل، وهو أيضا يحق الحق ويبطل الباطل بكلماته التي تكون بهاالأشياء، فيحق الحق بما يظهره من الآيات، وماينصر به أهل الحق كما تقدمت كلمته بذلك، كما قال: ﴿ وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ ﴿١٧٣﴾ ﴾[5])[6].

٥ ـ قال ـ تعالى ـ على لسان شعيب ـ عليه السلام ـ: ﴿ وَيَـٰقَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ

---

(١) انظر الكشاف: ٣/ ٣٩٥، وتفسير الطبري: ٢٥/ ٥.
(٢) سورة الحاقة: ٤٤ ـ ٤٧.
(٣) سورة الشورى: ٢٤.
(٤) انظر النبوات لابن تيمية: ص٣٤٥.
(٥) سورة الصافات: ١٧١ ـ ١٧٣.
(٦) النبوات: ص٣٤٦.

﴿شِقَاقِيٓ أَن يُصِيبَكُم مِّثْلُ مَآ أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَٰلِحٍۚ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ ﴿٨٩﴾﴾[1]، ونحوه في قول مؤمن آل فرعون: ﴿يَٰقَوْمِ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ ٱلْأَحْزَابِ ﴿٣٠﴾ مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْۚ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾[2]، فهذا الخطاب وإن خرج مخرج الوعظ والتذكير، إلا أنه استدلال عقلي على صدق الأنبياء بدلالة العاقبة الحسنة لهم، والسيئة لأعدائهم، على نحو ماتقدم، وهو مع ذلك وجداني يحمل أسلوب الترغيب والترهيب.

٦ ـ قال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِنَّ لُوطًا لَّمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٣﴾ إِذْ نَجَّيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ أَجْمَعِينَ ﴿١٣٤﴾﴾[3]، فإن جعْل الإنجاء ظرفا لكونه من المرسلين إشارةٌ إلى مافي هذا الإنجاء من الدلالة على صدقه وتأييد الله له، قال ابن عاشور: (وإنما خُصّ حينُ إنجائه بجعله ظرفا للكون من المرسلين؛ لأن ذلك الوقت ظرف للأحوال الدالة على رسالته، إذ هي مماثلة لأحوال الرسل من قبل ومن بعد)[4].

٧ ـ ومن لطيف الإشارات القرآنية إلى هذه الدلالة قول مؤمن آل فرعون عن موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ﴾[5].

فكأنه قال لهم: (أقل مايكون في صدقه أن يصيبكم بعض الذي يعدكم، وفي بعض ذلك هلاككم)[6]. ومفهوم ذلك أنه إذا أصابهم بعض مايعدهم من الهلاك، كان برهانًا على صدقه، فكيف إذا أصابهم

---

(١) سورة هود: ٨٩.

(٢) سورة غافر: ٣٠، ٣١.

(٣) سورة الصافات: ١٣٣، ١٣٤.

(٤) التحرير والتنوير: ٢٣/ ١٧١.

(٥) سورة غافر: ٢٨.

(٦) معاني القرآن وإعرابه، للزجاج: ٤/ ٣٧٢.

كل مايعدهم، وهو الواقع فعلاً، كما عُلم من عاقبة فرعون وجنوده، قال ـ تعالى ـ: ﴿ فَأَخَذْنَٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ ﴾[1]. لكن ينبغي التنبيه هنا إلى أن هذه الدلالة العقلية إنما تمت بعد حصول التغريق لفرعون، وقبل ذلك كانت من مؤمن آل فرعون على سبيل الوعظ والجدل، أما البراهين التي احتج بها عليهم قبل ذلك ـ وهي آيات موسى ـ فقد نبه إليها بقوله: ﴿ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ ﴾[2].

---

(١) سورة القصص: ٤٠.

(٢) سورة غافر: ٢٨.

المبحث الرابع
دلالة الأحوال والأوصاف

لايخفى أن ما مرّ ذكره من أنواع دلائل النبوة داخل في أحوال الرسل، إلا أن المقصود هنا تلك الدلالة المستقلة التي يجدها الناظر في مجموع أحوال نبيٍّ من الأنبياء وصفاته، وخصوصا خاتمهم ـ عليهم السلام[1] ـ، فإن الناظر عندما يتحقق من أحواله وصفاته على ماهي عليه دون تشويه، أو افتراء، أو تزييف، مع تجرده من الهوى، والتعصب يقطع بعقله أن من هذا حاله ووصفه لايمكن أن يكون كذابا، ويوقن بأنه صادق فيما يدعيه من إرسال الله له، ونزول الوحي عليه، بل إنه يعلم يقينا أنه يمتنع عليه ـ وهذا حاله ـ أن يكون مجنونا، أو ذا صرع، وتخيلات، ومنامات باطلة، أو غير ذلك مما يفتريه أعداء الله على رسوله، ويجعلونه تفسيرًا لظاهرة الوحي.

وتحصيل هذه الدلالة يكون بالتأمل الشامل في أحوال الرسول وصفاته الخُلقيه، منذ ولادته وحتى وفاته، بل يتبع ذلك التأمل في حال أمته من بعده.

وطريق ذلك: النظر فيما تواتر وقُطع بصحته من سيرته وأخباره، التي تناقلها الناس جيلاً بعد جيل، ودوّنها العلماء واعتنوا بحفظها وروايتها.

وقد جاء في القرآن التنبيه على هذه الدلالة المهمّة جملة وتفصيلاً،

---

(١) لأنا نعلم من أحواله وصفاته ـ عليه الصلاة والسلام ـ مالم يتهيأ لغيره من الأنبياء، وإن كان ماتواتر عنهم من ذلك كاف في استقلال هذه الدلالة لهم.

من ذلك دلالة مجمل أحوال الرسول وصفاته على صدقه، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ ۞ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾ ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ ۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١٨٤﴾ ﴾[2]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ ﴾[3]، وغيرها من الآيات.

ومن ذلك دلالة أحواله تفصيلاً، وأن من اتصف بهذا الوصف وكان هذا حاله يمتنع أن يكون كاذبا مفتريا على الله. وسيأتي ذكر الأمثلة ـ إن شاء الله تعالى ـ.

يقول ابن الوزير منبها على حجية هذا النوع من دلائل النبوة واستقلاله عن غيره، في تعليق له على الآيات التي مرّ ذكرها.

(. . لافرق بالنظر إلى دليل المعجز بين أن يكون النبي ﷺ كان يتلو مِن قبله كتابا ويخطه بيمينه أو لا، وبين أن يكون لبث فيهم عمرا من قبله أو لا، إذ فعل المعجز يتعذر على من قرأ قبله كتابا وخطه، وعلى من لم يلبث فيهم عمرًا، كما يتعذر على من لم يكن كذلك، فلما فرق الله بين الحالتين ـ حتى أُثبتت الريبة في إحداهما دون الأخرى، وحتى وبخهم بقوله: (أفلا تعقلون) حين لم يصدِّقوا من لبث فيهم عمرًا كثيرًا لم يأت بشيء من القرآن، ولاجرى على لسانه ذكر النبوة، ثم جاء بذلك بعدما مضى أكثرُ عمره، علمنا أنه ـ تعالى ـ احتج عليهم في هاتين الآيتين بالقرائن التي تفيد العلم، إذ لو لم يحتجّ بها لما كان لهما معنى، ولكان إفحام الرسول حين جاء بهما ممكنا،

---

(١) سورة سبأ: ٤٦.
(٢) سورة الأعراف: ١٨٤.
(٣) سورة يونس: ١٦.

وذلك لايجوز)[1].

وقد نبه ابن الوزير إلى كثير من قرائن الأحوال الدالة بمجموعها على صدق النبوة، نشير إليها فيما يلي باختصار:

١ ـ أن الرسل من أعدل الناس طريقة، وأصدقهم لهجة، وأكثرهم وقاراً، وأوسطهم من ناحية الصفات الخُلقية.

٢ ـ معاداتهم لقراباتهم وأرحامهم الذين جُبلت الطباع على محبتهم.

٣ ـ أنهم فقراء مساكين[2]، تقتحمهم العيون، ولايؤبه لهم عند أعداء الله، ومع ذلك تجدهم رابطي الجأش، قلوبهم راسية رسو الجبال، مطمئنة واثقة بنصر الله.

٤ ـ حصول أغراضهم، وكون العاقبة لهم ولأتباعهم على اعدائهم.

٥ ـ زهدهم في الدنيا، وإقبالهم على الآخرة.

٦ ـ عدم تغير طريقتهم في الزهد والإقبال على الآخرة؛ إذا تمكنوا من الدنيا.

٧ ـ إجماعهم وعدم اختلافهم في دعوتهم مع عدم تواطئهم.

٨ ـ عجز أعدائهم عن إثبات كذبة واحدة في أي مما قالوا به وأخبروا به[3].

---

(١) البرهان القاطع: ص٨٥، ٨٦، وانظر مابعدها؛ فقد أسهب ابن الوزير في تقرير دلالة قرائن الأحوال عقلاً، وغنيتها عن المعجزة، فراجعه فإنه مهم.

(٢) في مسند الإمام أحمد (٢/ ٣٨٤) عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ـ ﷺ ـ قال عن لوط ـ عليه السلام ـ: «فما بُعث بعده نبي إلا في ثروة من قومه»، وأورده الألباني في الصحيحة برقم (١٨٦٧)، وفُسّر قوله: (في ثروة) بالعدد الكثير، انظر الفتح الرباني للبنا: ١٧٩/١٨.

(٣) انظر البرهان القاطع لابن الوزير من أوله. وانظر نحواً من هذا لابن تيمية في شرح الأصفهانية: ص١٠٤، ١٠٥.

هذا قليل من كثير من الأوصاف والأحوال المقارنة للأنبياء؛ منها ماهو في خَلْقهم، ومنها ماهو في خُلُقهم؛ منها ماهو فيهم، ومنها ماهو في أتباعهم؛ منها ماهو في أقوالهم، ومنها ماهو في أفعالهم، وكلها تدل بداهة على صدقهم، كما قال عبدالله ابن رواحة في النبي ﷺ:

لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بداهته تنبيك بالخبر[1]

وكما قال عبدالله بن سلام ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ فيما رواه الإمام أحمد بسنده: «فلما رأيته عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب»[2].

ورُوِي عن كعب الأحبار عند تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[3] أنه قال: يكاد نور محمد وأمره يتبين للناس ولو لم يتكلم أنه نبي، كما يكاد ذلك الزيت يضيء ولو لم تمسسه نار[4].

وقد ذكر الله ـ تعالى ـ بعضًا من أحوال الأنبياء وصفاتهم الدالة على صدقهم، فمن ذلك:

١ ـ قوله ـ تعالى ـ في حق خاتم الأنبياء ـ عليه الصلاة والسلام ـ: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾[5]، فبين أن كونه أميا لايقرأ ولايكتب مانع من حصول الريبة في نبوته.

---

(١) انظر الروض الأنُف للسهيلي: ٣/ ١٥٣، تحقيق عبدالرحمن الوكيل.
(٢) المسند: ٥/ ٤٥١.
(٣) سورة النور: ٣٥.
(٤) رواه ابن جرير في تفسيره: ١٨/ ١٣٧، وشاهدنا هنا قول كعب الأحبار، دون تفسيره للآية بذلك.
(٥) سورة العنكبوت: ٤٨.

يقول ابن تيمية: (يبين -سبحانه- مِن حاله مايعلمه العامة والخاصة، وهو معلوم لجميع قومه الذين شاهدوه، فتواتر عند من غاب عنه وبلغته أخباره من جميع الناس، أنه كان أميا لايقرأ كتابا، ولايحفظ كتابا من الكتب، لا المنزّلة ولا غيرها، ولا يقرأ شيئا مكتوبا، لا كتابا منزلاً ولا غيره، ولايكتب بيمينه كتابا، ولاينسخ شيئا من كتب الناس، المنزلة ولاغيرها.

ومعلوم أن من يعلَّم من غيره إما أن يأخذ تلقينا وحفظا، وإما أن يأخذ من كتاب، وهو لم يكن يقرأ شيئا من الكتب من حفظه، ولايقرأ مكتوبا، والذي يأخذ من كتاب غيره، إما أن يقرأه، وإما أن ينسخه، وهو لم يكن يقرأ ولاينسخ)[1].

٢ - قوله -تعالى-: ﴿ اتَّبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[2]، فجعل عدم سؤالهم الأجر من الناس مع اهتدائهم موجِبًا لاتباعهم.

٣ - قوله -تعالى-: ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾[3]، قال ابن القيم معلقا عليها: (فدعاهم -سبحانه- الى تدبر القول، وتأمل حال القائل؛ فإن كون القول [للشيء][4] كذبا وزورا يُعلم من نفس القول تارة، وتناقضه واضطرابه، وظهور شواهد الكذب عليه، فالكذب بادٍ على صفحاته، وبادٍ على ظاهره وباطنه، ويعرف من حال القائل تارة، فإن المعروف بالكذب والفجور والمكر والخداع لاتكون أقواله إلا مناسبة لأفعاله، ولايتأتى منه من القول والفعل مايتأتى من البار الصادق المبرّأ من كل

---

(١) الجواب الصحيح: ٥/٣٣٨، ٣٣٩، وانظر الفتاوى له: ١٦/٢٦٦.

(٢) سورة يس: ٢١.

(٣) سورة المؤمنون: ٦٨، ٦٩.

(٤) يبدو أن هذه الكلمة زائدة.

فاحشة، وغدر، وكذب، وفجور، بل قلب هذا وقصده، وقوله، وعمله يشبه بعضه بعضا، وقلب ذلك، وقوله، وعمله، وقصده يشبه بعضه بعضا، فدعاهم ـ سبحانه ـ إلى تدبر القول، وتأمل سيرة القائل وأحواله، وحينئذ تبين لهم حقيقة الأمر، وأن ما جاء به من أعلى مراتب الصدق)[1].

٤ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿ قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ ﴾[2].

فأنكر عليهم أنهم لايعقلون هذه الحجة الظاهرة على صدقه، وهي أنه قد أمضى جل عمره فيهم دون خوضٍ في شيء من أمر النبوة، ثم إذا به يخوض دفعة واحدة في أمر النبوة ومايتبعها من الخبر عن الله ـ تعالى ـ وصفاته، وأحكامه، وملائكته، وجنته، وناره، وغير ذلك من العلوم الإلـٰهية. فكيف يكون ذلك من متنبيء كاذب، أو معلَّم مجنون[3].

ومن كلام ابن القيم في تعليق له على هذه الآية:

(الحجة الثانية: أنى قد لبثت فيكم عمري إلى حين أتيتكم به، وأنتم تشاهدوني، وتعرفون حالي، وتصحبوني حضرًا وسفرا، وتعرفون دقيق أمري وجليله، وتحققون سيرتي، هل كانت سيرة من هو من أكذب الخلق وأفجرهم وأظلمهم؟ فإنه لا أكذب ولا أظلم ولا أقبح سيرةً ممن جاهر ربّه وخالقه بالكذب والفرية عليه، وطلب إفساد العالم، وظلم النفوس، والبغي في الأرض بغير الحق.

هذا وأنتم تعلمون أني لم أكن أقرأ كتابا، ولا أخط بيميني، ولا

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢/٤٦٩، ٤٧٠.

(٢) سورة يونس: ١٦.

(٣) انظر البرهان القاطع لابن الوزير: ص٩٦، وانظر للأهمية تعليق ابن تيمية على هذه الآية في الجواب الصحيح: ٥/٣٣٤، ٣٣٥.

صاحبت من أتعلم منه، بل صحبتكم في أسفاركم لمن تتعلمون منه، وتسألونه عن أخبار الأمم والملوك وغيرها، مالم[1] أشاركُكم فيه بوجه، ثم جئتكم بهذا النبأ العظيم، الذي فيه علم الأولين والآخرين، وعلم ماكان وماسيكون على التفصيل، فأي برهان أوضح من هذا؟ وأي عبارة أفصح وأوجز من هذه العبارة المتضمنة له)[2].

٥ ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١٨٤﴾ ﴾[3]، فأنكر عليهم عدم تفكرهم في حاله، وتوصلِهم بذلك إلى الحكم بصدقه، وأنه لايمكن أن يخفى عليهم، فهو صاحبهم الذي يعرفونه، وقد لبث فيهم عمرا طويلاً قبل أن يفجأهم بهذا الأمر، فهل يعرفون من حاله جنونًا، أو صرعًا، أو كذبًا، أو خيانةً، أو غير ذلك من موانع النبوة، لاحكم للعقل المتجرد بعد النظر في أحواله إلا أن يقطع بأنه نبي صادق مرسل من الله، منذر من عذابه الشديد، ظاهر الحال غير خافيه، بيّن الحجة، مبيّن لما أرسل به.

٦ ـ روى البخاري ومسلم عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ في حديث بدء الوحي إلى النبي ـ ﷺ ـ أنه لما رجع من غار حراء، ترجف بوادره، قال لخديجة: «أي خديجة، مالي، لقد خشيت على نفسي» فأخبرها الخبر، قالت خديجة: كلا، أبشر، فوالله لايخزيك الله أبدًا، فوالله إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكَلَّ، وتكسب المعدوم، وتَقري الضيف، وتعين على نوائب الحق[4].

---

(١) هكذا في المطبوع، ويظهر لي أن صوابها: (فلم)، حتى يستقيم المعنى.

(٢) الصواعق المرسلة: ٢/ ٤٧٠ ـ ٤٧٢.

(٣) سورة الأعراف: ١٨٤.

(٤) صحيح البخاري، كتاب التفسير باب تفسير سورة العلق، (٤/ ١٨٩٤)، حديث رقم: (٤٦٧٠)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي، ١/ ١٢٦، حديث رقم: (١٦٠).

يقول ابن تيمية معلقا:

(فهو لم يَخَفْ من تعمد الكذب؛ فإنه يعلم من نفسه أنه لم يكذب، لكن خاف في أول الأمر أن يكون قد عرض له عارض سوء، فذكرت خديجة ماينفي هذا، وهو ماكان مجبولاً عليه من مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم والأعمال، وهو الصدق المستلزم للعدل، والإحسان إلى الخلق، ومن اجتمع فيه الصدق والعدل والإحسان، لم يكن ممن يُخزيه الله، كما هو معلوم من سنة الله ـ تعالى ـ)[1].

٧ ـ قوله ـ تعالى ـ عن هود: ﴿إِنِّيٓ أُشۡهِدُ ٱللَّهَ وَٱشۡهَدُوٓاْ أَنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ۝٥٤ مِن دُونِهِۦۖ فَكِيدُونِي جَمِيعٗا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ۝٥٥ إِنِّي تَوَكَّلۡتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمۚ﴾[2]، ونحوها عن نوح: ﴿ثُمَّ ٱقۡضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ۝٧١﴾[3]، ولنبينا ﷺ: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ شُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ۝١٩٥﴾[4]، فهذا من أعظم الآيات: أن رجلاً واحدًا يخاطب أمة عظيمة بهذا الخطاب غير جزع ولافزع ولاخوار، بل هو واثق بما قاله، جازم به[5].

٨ ـ ومن أعظم الأمثلة على هذا النوع من دلائل النبوة: ما جاء في قصة هرقل مع أبي سفيان، التي رواها الشيخان عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ، وفيها أن هرقل ألقى على أبي سفيان أحد عشر سؤالاً، تتناول أحوال وصفات النبي ﷺ، وبعد أن عرف هرقل جوابها من أبي سفيان، بنى على ذلك ثبوت النبوة المحمدية، وأن من هذا حاله لايمكن أن يكون كاذبا وهي:

---

(١) شرح الأصفهانية: ص٩٣ [بتصرف] وانظر النبوات له: ص٣٥٣.
(٢) سورة هود: ٥٤، ٥٥.
(٣) سورة يونس: ٧١.
(٤) سورة الأعراف: ١٩٥.
(٥) انظر مدارج السالكين لابن القيم: ٣/ ٤٦٥.

كيف نسبه فيكم؟ قال أبو سفيان: قلت: هو فينا ذو نسب.

ثم قال: هل قال هذا القول منكم أحد قط قبله؟ قلت: لا.

قال: هل كان من آبائه من ملك؟ قلت: لا.

قال: فأشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم؟ قلت: بل ضعفاؤهم.

قال: أيزيدون أم ينقصون؟ قلت: بل يزيدون.

قال: هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ قلت: لا.

قال: فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ قلت: لا.

قال: هل يغدر؟ قلت: لا.

قال: هل قاتلتموه؟ قلت: نعم.

قال: كيف قتالكم إياه؟ قلت: الحرب بيننا وبينه سجال، ينال منا وننال منه.

قال: ماذا يأمركم؟ قلت: يقول اعبدوا الله وحده ولاتشركوا به شيئا، واتركوا مايقول آباؤكم، ويأمرنا بالصلاة، والصدق، والعفاف، والصلة.

ثم أبان هرقل بعد ذلك لأبي سفيان وجه دلالة هذه المعلومات المهمة عن أحوال النبي وصفاته على صدق نبوته، فقال له:

(سألتك عن نسبه فذكرت أنه فيكم ذو نسب، فكذلك الرسل تُبعث في نسب قومها.

وسألتك هل قال أحد منكم هذا القول؟ فذكرت أن لا، فقلتُ لو كان أحد قال هذا قبله لقلت: رجل يأتسي بقول قيل قبله.

وسألتك هل كان من آبائه من ملك فذكرت أن لا، قلت: فلو كان من آبائه من ملك قلت: رجل يطلب ملك أبيه.

وسألتك: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟

فذكرت: أن لا، فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله.

وسألتك: أشراف الناس اتبعوه أم ضعفاؤهم؟ فذكرت أن ضعفاءهم اتبعوه، وهم أتباع الرسل.

وسألتك: أيزيدون أم ينقصون؟ فذكرت أنهم يزيدون، وكذلك أمر الإيمان حتى يتم.

وسألتك: أيرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ فذكرت: أن لا، وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب.

وسألتك: هل يغدر؟ فذكرت أن لا، وكذلك الرسل لاتغدر.

وسألتك: بما يأمركم؟ فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولاتُشركوا به شيئا، وينهاكم عن عبادة الأوثان، ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف، فإن كان ماتقول حقا فسيملك موضع قدمي هاتين)[١].

---

(١) انظر صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله -ﷺ- (١/ ٧، ٨)، حديث (٧). وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كتاب النبي إلى هرقل، (٣/ ١١١٧)، حديث: (١٧٧٣).

المبحث الخامس
دلالة مضمون الرسالة

تتوجه دلالة مضمون الرسالة على صدق صاحبها من طريقين:

الأول ـ موافقته للرسالات السابقة.

ويسمى هذا النوع من دلائل النبوة: المسلك النوعي، حيث يُسلك في الاستدلال هنا لصدق النبوة؛ طريقُ التأمل في أقوال النبي وهديه ومايدعو إليه، ومدى موافقة ذلك لمن سبقه من الأنبياء، وقد عُلم بالتواتر أن دعوتهم واحدة، وأنهم متفقون في أصول مايدعون إليه من شرائع الإيمان والإسلام، فبالمقارنة بين أحدهم، وبين سائرهم؛ يظهر صدقه من موافقته لهم.

يقول ابن تيمية: (النبوة في الآدميين هي من عهد آدم؛ فإنه كان نبيا، وكان بنوه يعلمون نبوته وأحواله بالاضطرار، وقد عُلم جنس مايدعو إليه الرسل، وجنس أحوالهم، فالمدعى للرسالة في زمن الإمكان إذا أتى بما ظهر به مخالفته للرسل عُلم أنه ليس منهم، وإذا أتى بما هو من خصائص الرسل عُلم أنه منهم، لاسيما إذا علم أنه لابد من رسول منتظر، وعُلم أن لذلك الرسول صفات تميزه عمن سواه)[1].

ولاشك أن هذا النوع من الدلائل على النبوة يكون أقوى كلما كثر أفراد الأنبياء؛ لأن في كثرتهم تأكيدًا على أصولهم التي أجمعوا عليها، فمتى ماوافقهم بعدُ نبيٌّ من الأنبياء في دعوتهم كان ذلك أقوى في الدلالة على صدقه، وذلك بخلاف أوائل الأنبياء كنوح ـ عليه

---

(١) شرح الأصفهانية: ص٩٣.

السلام ـ، فإنه غير مسبوق بنظير له في دعوته المشركين إلى الإسلام، فتكون موافقته له وتصديقه له آية على صدقه، وبهذا يُعلم أن أعظم الأنبياء حظا من هذه الدلالة هو خاتمهم ـ عليه أفضل الصلاة والتسليم ـ.

ومما ينبغي أن يعلم أن هذا النوع من دلائل النبوة إنما يتأكد في حق من أقر بجنس الأنبياء والمرسلين، كأهل الكتاب؛ لأنهم قد عرفوا دعوة الرسل، وأقروا بجنس الإرسال، أما من أنكر جنس الرسالة، كقوم نوح وعاد وثمود، وكبعض مشركي العرب، فإن الحال يكون مختلفًا بالنسبة لهم، ولذلك أخبر الله ـ تعالى ـ عنهم بأنهم كذبوا المرسلين، مع أن كلا منهم إنما جاءه رسول واحد، لكن لما كان تكذيبهم إياه غير خاص به، بل هو تكذيب لجنس الإرسال، كانوا مكذبين للرسل جميعا[1].

فهؤلاء أحيلوا في جواب شبههم في إنكار جنس الرسالة، كقولهم فيما حكاه الله: ﴿أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾﴾[2] على أهل الكتاب الذين قد تواتر عندهم خبر الرسل، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾[3]. يقول الإمام ابن تيمية:

(فكان علمهم بثبوت معين من هذا النوع يوجب العلم بقضية مطلقة، وهو أن هذا النوع موجود، بخلاف ما إذا أُثبت ذلك ابتداءً بلا وجود نظير؛ فإنه يكون أصعب، وإن كان ممكنا)[4].

والمقصود أن هؤلاء يُسلك بهم طرق أخرى لإثبات الإرسال من

---

(١) انظر سورة الشعراء: الآيات ١٠٥، ١٢٣، ١٤١، ١٦٠، ١٧٦.
(٢) سورة الإسراء: ٩٤.
(٣) سورة النحل: ٤٣.
(٤) الرد على المنطقيين: ص٣٧٠.

أصله، وتقرير جنس النبوة أولاً، وهكذا كانت طريقة القرآن مع هؤلاء، كما في قوله ـ تعالى ـ حكاية عن نوح: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ﴾[1]، وكما قال في حق محمد ﷺ: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ﴾[2]، أما أهل الكتاب فمحجوجون بأعظم حجة، حيث كان ما جاء به محمد ﷺ مصدقًا لما معهم موافقًا له، وكان كفرهم به لأحد سببين، إما الجهل بما جاء به، وهذا هو الغالب على عامتهم، وإما العناد والاستكبار، وهذا حال أهل الرياسة الدينية منهم. وأما العرب؛ فإنهم بعدما أقروا بجنس الأنبياء لم يبق لديهم أي شك في نبوة محمد ﷺ إذ كانت من هذا الجنس[3].

ويقول ابن تيمية: (ومن المعلوم أن موسى كان قبل محمد ـ صلوات الله عليهما وسلامه ـ، ولم يأخذ عنه شيئا، وكل من عرف حال محمد ﷺ يعلم أنه لم يأخذ عن أهل الكتاب شيئا، فإذا أخبر هذا بمثل ما أخبر به هذا عن مُرسِل واحد من غير تواطؤ ولاتشاعر ـ فيما يمتنع في العادة التوافق فيه من غير تواطؤ ـ كان هذا ممايدل على صدق كل من الرسولين في أصل الرسالة، وعلى صدق خبر كل من الرسولين فيما أخبر به من صفات ربه، إذ كان كل منهما أخبر بمثل ما أخبر به الآخر)[4].

وكذلك الأمر بالنسبة لسائر الأنبياء والمرسلين، فإنهم قد تميزوا بهذه الخاصية العظيمة، ألا وهي تصديق بعضهم لبعض، كما قال ـ تعالى ـ عن نبينا ﷺ: ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٣٧﴾﴾[5]، في حين

---

(١) سورة الأعراف: ٦٣، ونحوها عن هود في سورة هود: ٦٩.
(٢) سورة يونس: ٢.
(٣) انظر النبوات لابن تيمية: ص٣٩.
(٤) درء تعارض العقل والنقل: ٥/٧٨، وانظر شرح الأصفهانية له: ص١٥٣، ١٥٤.
(٥) سورة الصافات: ٣٧.

أن حال أعداء الأنبياء من السحرة والكهنة وأضرابهم معاكس لهذا تماما، فهم لاينفكون من وقوع التخالف والعداوة فيما بينهم، والتضاد بين مايدعوا إليه كل منهم، وكذلك الحال بالنسبة لأتباع كل من الفريقين(١).

أما النصوص التي تنبه إلى هذا النوع من دلائل النبوة فمتوافرة، ومن أظهرها:

١ - قوله - تعالى - لنبينا ﷺ: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾(٢)، وكذلك سائر الآيات التي تقرر وقوع الإرسال قبل محمد ﷺ، كما في قوله - تعالى -: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ﴾(٣)، وقوله: ﴿۞ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾(٤)، وقوله: ﴿مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ﴾(٥)، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٣﴾(٦)، وغيرها كثير.

قال الشنقيطي عند آية الأحقاف: (ومعنى الآية: قل لهم يانبي الله ماكنت أول رسول أرسل إلى البشر، بل قد أرسل الله قبلي جميع الرسل إلى البشر، فلا وجه لاستبعادكم رسالتي واستنكاركم إياها؛ لأن الله أرسل قبلي رسلاً كثيرة)(٧).

٢ - قصة النجاشي مع المهاجرين إلى الحبشة، وفيها أنه طلب من جعفر بن أبي طالب - رضي الله عنه، وكان على رأسهم - أن يقرأ عليه شيئا من القرآن، فقرأ عليه أول سورة مريم، فبكى النجاشي

---

(١) انظر النبوات لابن تيمية: ص١٦٥، ١٦٦.
(٢) سورة الأحقاف: ٩.
(٣) سورة الرعد: ٣٨، وغافر: ٧٨.
(٤) سورة النساء: ١٦٣.
(٥) سورة فصلت: ٤٣.
(٦) سورة الشورى: ٣.
(٧) أضواء البيان: ٧/ ٣٧٧.

حتى أخضل لحيته وبكت أساقفته، ثم قال: إن هذا الكلام ليخرج من المشكاة التي جاء بها موسى، انطلقوا راشدين[1]. فالنجاشي في هذه القصة استدل على صحة نبوة محمد ﷺ، بما رأى من التوافق التام بين دعوته ودعوة موسى ـ عليه السلام ـ، عرف ذلك مما سمعه من القرآن، مع أنه لم يسمع منه إلا القليل، لكن لما كانت موانع قبول الحق زائلة في حقه، عرف الحق وخضع له، وكان من المؤمنين، ولما مات صلى عليه النبي ﷺ صلاة الغائب[2]، ـ رضي الله عنه ورحمه ـ، كما أن في العرض الحكيم لدعوة الإسلام الذي قام به جعفر ـ رضي الله عنه ـ أمام النجاشي وأساقفته مايؤكد انتماء هذه الدعوة لجنس دعوة الأنبياء والمرسلين، فلا عجب ألا يتردد النجاشي في الإيمان وقبول دعوة الحق.

٣ ـ شهادة ورقة بن نوفل ـ رضي الله عنه ـ بأن ما رآه النبي ﷺ في غار حراء إنما هو الناموس الذي كان يأتي موسى ـ عليه السلام ـ، كما ثبت ذلك في الصحيحين[3]. فورقة عرف من وصف النبي ﷺ لحاله مع الملَك، وماجرى له في الغار، ومما قال له الملك ـ إضافة الى ما عرفه سابقا عن محمد ﷺ من كمال بشري ـ أن ماجاءه إنما هو وحي من الله، من جنس ماكان يأتي موسى ـ عليه السلام ـ.

---

(١) انظر سيرة ابن هشام: ١/ ٢٨٩ ـ ٢٩٣، وقد حسن إسناد القصة الدكتور أكرم العمري في السيرة النبوية الصحيحة: ١/ ١٧٤.

(٢) انظر صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب التكبير على الجنازة أربعًا، ١/ ٤٤٧، برقم (١٢٦٨) ومسلم، كتاب الجنائز، باب في التكبير على الجنازة، ٢/ ٥٤٧، برقم (٩٥٢) (٩٥٣).

(٣) راجع تخريجه فيما سبق: ص٥١١، حاشية (٤). والناموس هو صاحب السر، وهو جبريل ـ عليه السلام ـ، انظر فتح الباري لابن حجر: ١/ ٣٠.

الثاني - طريق تحسين العقل.

لاتقتصر دلالة مضمون الدعوة على صدق النبي على مجرد موافقتها في طبيعتها وشرائعها للنبوات السابقة حتى تُلحق بنوعها، بل يشمل ذلك أيضا موافقتها للعقول السليمة، وللفطر المستقيمة؛ فإنه مامن أحد سليم الفطرة صحيح التجرد موفور العقل يُعرض عليه حال النبي ﷺ وما جاءه به من عقائد وشرائع وأخلاق وآداب، بل وما رواه عن ربه - تعالى - من قرآن، ومانطق به من حكمة، إلا ويقطع أنّ هذا لايمكن أن يكون إلا نبيا صادقا، وأنه يمتنع أشد الامتناع في حكم العقل أنّ من هذا حاله وكلامه يكون كاذبا متقولاً على الله.

وإلى هذا المعنى الإشارة في قوله - تعالى -: ﴿ ۞ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾ ﴾[1].

يقول ابن القيم: (ومعلوم أن نفس الدين الذي جاء به، والملة التي دعا إليها، من أعظم براهين صدقه، وشواهد نبوته، ومن لم يُثبت لذلك صفات وجودية أوجبت حسنه وقبول العقول له، ولضدّه صفات أوجبت قبحه ونفور العقل عنه، فقد سد على نفسه باب الاستدلال بنفس الدعوة، وجعلها مستدلاً عليه فقط)[2].

ومن أمثلة الاستدلال على صحة الرسالة بمعرفة العقل لحسنها وقبول الفطرة السليمة لها قوله - تعالى -: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ﴾[3].

---

(١) سورة سبأ: ٤٦.

(٢) مفتاح دار السعادة: ٦/٢، وهو في كلامه هذا يرد على من ينفي التحسين والتقبيح العقليين، وقد أسهب في الرد عليهم في هذا الموضع فراجعه.

(٣) سورة النساء: ١٢٥.

قال ابن القيم: (وهذا احتجاج منه ـ سبحانه ـ على أن دين الإسلام أحسن الأديان، بما تضمنه مما تستحسنه العقول وتشهد به الفطر، وأنه قد بلغ الغاية القصوى في درجات الحسن والكمال، وهذا استدلال بغير الأمر المجرد، بل هو دليل على أن ماكان كذلك فحقيق بأن يأمر به عباده، ولايرضى منهم سواه، ومثل هذا قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾﴾[١]، فهذا احتجاج بما رُكب في العقول والفطر؛ لأنه لاقول للعبد أحسن من هذا القول)[٢].

ومن أمثلة ذلك أيضا قول حكيم العرب في جاهليتهم، أكثمَ بن صيفي، عن النبي ـ ﷺ ـ: «إن هذا الذي يدعو إليه لو لم يكن دينا لكان في أخلاق العرب حسنًا»[٣].

وهذا تنزّل منه على سبيل الجدل، فهو يقول: إن هذا الذي جاء به محمد لو كان من عنده ـ على فرض أنه من مقدور البشر ـ لأوجب العقل الصحيح متابعته عليه، وطاعته فيه، فكيف وهو دين الله وشريعته، الذي لايطيق مخلوق إحداثه واختراعه.

---

(١) سورة فصلت: ٣٣.

(٢) مفتاح دار السعادة: ٢/ ١٠.

(٣) انظر سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون لابن نُباته المصري: ص٣٣. وانظر ترجمة أكثم بن صيفي وقصة إسلامه في الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر: ١/ ١١٨.

المبحث السادس

إعجاز القرآن

لقد شاء الله ـ تعالى ـ أن تكون الآية الكبرى الدالة على صدق الرسول الخاتم ﷺ هي ذات الكتاب الذي يتضمن دعوته، ففيه هدي النبوة، وفيه برهانها. روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: «مامن الأنبياء نبي الا أُعطي من الآيات مامثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي، فأرجوا أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة»[1].

وقد أنكر الله ـ عز وجل ـ على الكفار عدم اكتفائهم بالقرآن آية على صدق محمد ﷺ، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ ۖ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ ﴾[2].

فبالرغم من إلحاحهم في سؤال الآيات الحسية واقتراحهم الكثير منها إلا أنهم لم يُجابوا إلى ذلك، وإنما كانوا يُردّون دائما إلى القرآن، ويندبون للنظر في دلالته، أو إلى معارضته إن كانوا صادقين في تكذيبهم، وذلك أن الله ـ تعالى ـ قد علم من أنفسهم العناد والاستكبار، وإرادة التعجيز للنبي ﷺ في طلب الآيات، لا إرادة الحق والإيمان، لذلك ـ والله أعلم ـ لم يجابوا إلى ماسألوا[3]، إذ في دلالة القرآن أعظم كفاية لمن

---

(١) تقدم تخريجه في ص: ٤٥١.

(٢) سورة العنكبوت: ٥٠، ٥١.

(٣) انظر تفسير الرازي: ١٣/١٩.

كان صادقا في طلب الحق، كما أن له ﷺ من الآيات الحسية مايكفي عن السؤال والاقتراح، لمن بلدت قريحته وقصر فهمه عن معرفة دلالة القرآن.

ووجه دلالة القرآن على صدق النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ: هو أنه ليس في مقدور أحد كائنا من كان أن يأتي بهذا القرآن من عند نفسه إلا رب العالمين ـ تبارك وتعالى ـ، كما دل على ذلك قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٧﴾﴾[1].

قال ابن تيمية في معنى الآية: (يقول: ماكان ليفعل هذا، فلم ينف مجرد فعله، بل احتمال فعله، وأخبر بأن مثل هذا لايقع، بل يمتنع وقوعه، فيكون المعنى: مايمكن ولايحتمل ولايجوز أن يُفترى هذا القرآن من دون الله، فإن الذي يفتريه من دون الله مخلوق، والمخلوق لايقدر على ذلك)[2].

وكما دل على ذلك أيضا قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢١٠﴾ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٢١١﴾ إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ ﴿٢١٢﴾﴾[3].

وفي هذا المعنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾[4] [5].

---

(١) سورة يونس: ٣٧.

(٢) الجواب الصحيح: ٥/ ٤٢٥.

(٣) سورة الشعراء: ٢١٠ ـ ٢١٢.

(٤) سورة الإسراء: ٨٨.

(٥) يذكر بعض من يتكلم في إعجاز القرآن هذه الآية ضمن آيات التحدي، وإنما هي خبر عن امتناع أن يكون القرآن صادرا عن غير الله ـ تعالى ـ، كما دلت على ذلك الآيتان المذكورتان قبلها، أما التحدي فإنه طلب وإنشاء، بأن يحدوهم الرسول، أي يدعوهم ويحثهم إلى أن يعارضوه، كما يقال: حادي العيس، لمن يبعثها على السير (انظر الجواب الصحيح لابن تيمية: ٥/ ٤٢٢، ٤٢٣) وهذا المعنى ليس موجودًا في هذه الآية، والله أعلم.

فإذا كان الإتيان بمثل القرآن ممتنعا على هؤلاء حال اجتماعهم، فهو على محمد وحده أشد امتناعا، وفي آية الإسراء هذه ومافي معناها كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾[1]، دليل عقلي على النبوة من جهة أنه لايُقدم على هذا الخبر العظيم المؤكد بالقسم من يطلب من الناس أن يصدقوه، إلا وهو واثق بأن الأمر كذلك، ولو كان عنده شك في ذلك لجاز أن يظهر كذبه في هذا الخبر فيفسد عليه ماقصده، وهذا مالا يُقدم عليه العاقل، وجميع الأمم متفقة مؤمنها وكافرها على كمال عقل محمد ومعرفته وخبرته، فلا يتصور أن يصدر هذا الخبر عن مثله إلا وهو يعلم أن هذا مما يعجز عنه الخلق، وهذا في حد ذاته من علوم الغيب الدالة على نبوته، وهو آية مستقلة، لها دلالتها غير الإعجاز؛ لأنه قد وقع الأمر كما أخبر، ولم يقدر أحد على معارضة القرآن[2].

ولما كانت دلالة إعجاز القرآن على النبوة لاتنهض إلا بإثبات امتناع القرآن على الثقلين، وعجزهم عن أن يأتوا بمثله، أمر الله ـ تعالى ـ نبيه ﷺ أن يتحدى كل من كذّبه أن يأتي بمثله، أو بعشر سور مثله، أو بسورة من مثله على الأقل، وليستعينوا بمن شاؤوا، وكرر هذا الأمر لنبيّه في عدة مواضع من كتابه، مبالغةً في حثهم على معارضة القرآن، ليثبتوا بذلك دعواهم أنه مفترى؛ فإن هم لم يستجيبوا لهذه الدعوة، ولم يقدموا على مواجهة هذا التحدي ـ وكذلك كان ـ ثبت أنه إنما أنزل بعلم الله، وأنهم إنما يتبعون أهواءهم. ولم ينقل عن النبي ﷺ أنه تحدى مكذبيه بغير القرآن[3].

---

(١) سورة البقرة: ٢٤.

(٢) انظر الجواب الصحيح لابن تيمية: ٥/٤٠٩ ـ ٤١١.

(٣) انظر النبوات لابن تيمية: ص١٧٧، ١٧٨، وقد ذكر ابن تيمية أنه لايشترط في دلائل النبوة التحدي، بل لم ينقل التحدي بغير القرآن لاعن نبينا ولاعن غيره من الأنبياء، وإنما كان موقف السحرة من موسى معارضةً لابتحدٍ منه، أو طلب.

وقد جاء هذا التحدي في خمسة مواضع من كتاب الله ـ تعالى ـ، أربعة منها كان نزولها في المرحلة المكية من الدعوة، والأخير كان نزوله في أول المرحلة المدنية، فأما ما كان في مكة:

فأولها[1] ـ قوله ـ تعالى ـ عن كفار مكة: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا۟ لَوْلَآ أُوتِىَ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ مُوسَىٰٓ ۚ أَوَلَمْ يَكْفُرُوا۟[2] بِمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۖ قَالُوا۟ سِحْرَانِ[3] تَظَٰهَرَا وَقَالُوٓا۟ إِنَّا بِكُلٍّ كَٰفِرُونَ ﴿٤٨﴾ قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٩﴾ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٠﴾﴾[4] والشاهد في هذا السياق قوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟

---

(١) المستند في ترتيب النزول أثر ذكره السيوطي في الإتقان عن جابر بن زيد، من علماء التابعين، وقد قال السيوطي بعد إيراده: (هذا سياق غريب، وفي هذا الترتيب نظر) الإتقان: ص٢٥، وانظر الإعجاز البياني لبنت الشاطىء: ص٦٧ ، ٦٨ . وعدم ثبوته لايضر، فالدلالة غير مبنية على ترتيب النزول.

(٢) أي: أولم يكفر جنس البشر بما أوتي موسى من تلك الآيات العظيمة، وبهذا يفهم كيف نُسب الكفر إلى قوم لم يدركوا موسى، انظر تفسير ابن كثير: ٣/٣٩٣.

(٣) هذه قراءة الكوفيين الثلاثة: عاصم، وحمزة، والكسائي، وقرأ باقي السبعة: ساحران بألف قبل الحاء، وعلى قراءة الكوفيين: في المقصود بالسِّحْرين ثلاثة أقوال: أنهما التوراة والإنجيل، أو التوراة والفرقان، أو الإنجيل والفرقان، وعلى قراءة الباقين: في المقصود بالساحرين ثلاثة أقوال كذلك: موسى وهارون، أو موسى ومحمد، أو عيسى ومحمد ـ عليهم الصلاة والسلام ـ. (انظر تفسير الطبري: ٢٠/٨٣ ـ ٨٥) وقد رجح ابن جرير قراءة الكوفيين، واضطرب كلامه في تحديد المراد بالسحرين، فذكر أنهما كتابا موسى وعيسى، ثم عاد فذكر أنهما كتابا موسى ومحمد. وانظر هاتين القراءتين في كتاب السبعة لابن مجاهد: ص٤٩٥ .

(٤) سورة القصص: ٤٨ ـ ٥٠ .

﴿بِكِتَٰبٖ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهۡدَىٰ مِنۡهُمَآ أَتَّبِعۡهُ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝٤٩﴾ فإن التحدي فيه ظاهر، ولايضر الخلاف الحاصل في مرجع الضمير في قوله: ﴿مِنۡهُمَآ﴾، فسواء قيل إنهما التوراة والقرآن أو التوراة والإنجيل، فهو يطالبهم على كلا الحالين أن يأتوا بكتاب من عند الله كما جاء هو بكتاب من عند الله هو أهدى من التوراة والإنجيل، وكما جاء موسى بكتاب من عند الله، وكما جاء عيسى بكتاب من عند الله، والبرهان الدال على كونه من عند الله الذي به يُعرف صدق ذلك من كذبه هو مافيه من الهداية، فلإن زعموا أن هذه الكتب السماوية سحر مفترىً، فليأتوا هم بالحق المتضمن للهدى، إن كانوا صادقين في زعمهم هذا، فإن لم يستجيبوا لذلك فإنما يتبعون أهواءهم، ولا أحد أضل ممن هذا حاله.

على أن الذي يتأمل سياق الكلام لايشك في أن مرجع الضمير هما التوراة والقرآن، إذ لم يرد ذكر لعيسى ولا للإنجيل في هذه السورة، لاقبل هذا الموضع ولابعده، وإنما الذي جاء قبله ذكر قصة موسى ومجيئه بالتوراة إلى قوم فرعون، وتكذيبهم له ووصفهم لما جاء به بأنه سحر مفترى، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا بَيِّنَٰتٖ قَالُواْ مَا هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ مُّفۡتَرٗى وَمَا سَمِعۡنَا بِهَٰذَا فِيٓ ءَابَآئِنَا ٱلۡأَوَّلِينَ ۝٣٦ وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّيٓ أَعۡلَمُ بِمَن جَآءَ بِٱلۡهُدَىٰ مِنۡ عِندِهِۦ﴾[1]، ثم تكرر ذكر كتاب التوراة ومافيه من الهدى في الآية (٤٣)، ثم انتقل الكلام إلى تقرير نبوة محمد ﷺ وما جاء به من الحق الذي هو القرآن دون شك.

فالمذكور في هذا السياق إنما هو موسى والتوراة، ومحمد والفرقان، وفي الآية مزيد بحث ليس هذا مجاله، إلا أني أود أن أنبه إلى أن هذه الآية تميزت عن سائر آيات التحدي بما يلي:

---

(١) سورة القصص: ٣٦، ٣٧.

١) أنه طلب منهم هنا كتابا، بينما طلب منهم في غيرها سورة، أو عشر سور، أو حديثا مثله.

٢) أنه قيد الكتاب هنا بكونه من عند الله، فألزمهم أن ينسبوه إلى الله ـ تعالى ـ إذا هم أتوا به، بينما تنزّل معهم في غيرها فاكتفى بأن يكون حديثا مثله، ولو كان مفترىً ظاهر الافتراء.

٣) أنه ذكر وجه الإعجاز في هذه الآية، وأنه الهداية، فاشترط أن يكون مايأتون به (أهدى منهما)، وهذا يدل على أن التحدي ـ في هذه الآية على الأقل ـ غير مقصور في الإعجاز البلاغي، بل إن اقتران القرآن بالتوراة في التحدي دال على أن الإعجاز المراد في هذه الآية خاصة دون غيرها إنما هو في الهداية لاغير؛ لأن التوراة ليست بلغة العرب أصلاً، فضلاً عن أن تكون معجزًا من جهة الفصاحة.

ثانيها ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾[1].

ثالثها ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[2]، وقوله ـ تعالى ـ هنا: ﴿بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ نص في أن مرجع الهاء هو القرآن لاغير، وعلى هذا تُحمل آية سورة البقرة التي فيها قوله: ﴿مِّن مِّثْلِهِ﴾، والتي يحتمل الضمير فيها أن يعود إلى القرآن، أو إلى محمد ﷺ، وفي قوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾ إشارة إلى أن من دلائل صدقه وصدق من جاء به مافيه من علم.

---

(١) سورة هود: ١٣، ١٤.

(٢) سورة يونس: ٣٨، ٣٩.

ويلاحظ التدرج في التحدي بين هذه الآية وسابقتها، فقد انخفض المتحدى به من عشر سور إلى سورة واحدة، وهذا دال على أن سورة هود سابقة لسورة يونس في ترتيب النزول، وإن كانتا مكيتين جميعًا[1].

رابعها ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ۝٢٩ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ۝٣٠ قُلْ تَرَبَّصُوا۟ فَإِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُتَرَبِّصِينَ ۝٣١ أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَٰمُهُم بِهَٰذَآ ۚ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ۝٣٢ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ۝٣٣ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ۝٣٤﴾[2]. والحديث يصدق هنا على القليل والكثير، فليأتوا من جنس هذا الكلام ولو بالقليل.

خامسها ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٢٣ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ﴾[3]، ولما كانت هذه الآية آخر مانزل، جاء التأكيد فيها على هزيمتهم في هذا التحدي بقوله تعالى: ﴿وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾، وقد تقدم أن هذا من دلائل النبوة من جهة الإخبار بالغيب المستقبل، حيث شهد الواقع أنهم لم يفعلوا ولن يفعلوا، كما أن قوله هنا (من مثله) فيه زيادة تنزل معهم، يقول الدكتور محمد عبدالله دراز[4]: (فكأنه يقول: لا أكلفكم بالمماثلة العامة، بل حسبكم أن تأتوا بشيء فيه جنس المماثلة ومطلقها، ربما يكون مثلاً على التقريب لا التحديد، وهذا أقصى مايمكن من التنزل)[5].

هذه آيات التحدي بالقرآن، ودليلها واحد، وهو أنكم أيها المكذبون

---

(١) انظر تفسير الرازي: ١٧/ ٩٥.

(٢) سورة الطور: ٢٩ ـ ٣٤.

(٣) سورة البقرة: ٢٣ ـ ٢٤.

(٤) فقيه متأدب مصري أزهري، كان من هيئة كبار العلماء بالأزهر، توفي سنة ١٣٧٧هـ. انظر الأعلام للزركلي: ٦/ ٢٤٦.

(٥) النبأ العظيم: ص٨٤ حاشية ١.

بالقرآن وبنبوة محمد ﷺ إن كنتم صادقين في زعمكم أن محمدًا مفترٍ على ربه في نسبته هذا الكلام إليه، فهو بشر مثلكم، وأنتم فصحاء بلغاء مثله، بل ربما كان فيكم من قد فاقه في ذلك من الشعراء والخطباء[1]، فلتفتروا كما افترى، ولتأتوا بمثل ما أتى به، فيظهر بذلك كذبه، وتسقط الكلفة عنكم في معاناة تكذيبه وتسفيهه والخصومة معه[2].

ويزيد هذا إيضاحًا قول الإمام الخطابي: (بقي النبي ﷺ يطالبهم به مدة عشرين سنة، مُظهرًا لهم النكير، زاريا على أديانهم، مسفهًا آراءهم وأحلامهم، حتى نابذوه وناصبوه الحرب، فهلكت فيه النفوس، وأريقت المهج، وقُطِّعت الأرحام، وذهبت الأموال، ولو كان ذلك في وسعهم وتحت أقدارهم لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة، ولم يركبوا تلك الفواقر المبيرة، ولم يكونوا تركوا السهل الدمث من القول إلى الحزْن الوعر من الفعل، وهذا مالا يفعله عاقل ولايختاره ذو لب، وقد كان قومه قريش خاصة موصوفين برزانة الأحلام، ووفارة العقول... فكيف كان يجوز على قول العرب ومجرى العادة مع وقوع الحاجة ولزوم الضرورة أن يغفلوه، ولايهتبلوا الفرصة فيه، وأن يضربوا عنه صفحًا، ولايحوزوا الفلج والظفر فيه، لولا عدم القدرة عليه، والعجزُ المانع منه، ومعلوم أن رجلا عاقلاً لو عطش عطشا شديدًا خاف منه الهلاك على نفسه، وبحضرته ماء معرّض للشرب، فلم يشربه حتى هلك عطشا، لحكمنا أنه عاجز عن شربه، غير قادر عليه)[3].

---

(١) هذا قبل النبوة، أما بعدها فإن الأحاديث النبوية تشهد أنه ﷺ أفصح العرب، انظر جامع العلوم والحكم لابن رجب: ص٣ ـ ٥ والنبأ العظيم للدكتور دراز: ص٩٦.

(٢) انظر ما قاله ابن جرير في تفسيره لآية هود في التحدي: ١٢/ ١٠، وشرح الأصفهانية لابن تيمية: ص١٦٥، ١٦٦، والنبوات له: ص١٦٤.

(٣) بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن: ص٢١، ٢٢، =

هذه على وجه الإجمال دلالة القرآن على صدق النبوة، أما تفصيل الكلام في ذلك، وبيان السبب المباشر في عجز العرب عن المعارضة، وهل المثلية المطلوبة منهم مقتصرة على النواحي اللغوية، أم أنها تشمل مافي القرآن من أخبار الغيب وأحكام التشريع والأخلاق والآداب والحكم والمواعظ وغيرها من المعاني التي يعجز عن جمعها أحد من الخلق على نحو مافي القرآن، ففي هذا كلام طويل، وخلاف لايتسع المقام لذكره فضلاً عن تحقيقه، إلا أن الخلاصة أنه لاخلاف في تعدد الوجوه والدلائل في القرآن على أنه معجز للخلق، وليس من مقدورهم، فبلاغته معجزة، وأخباره معجزة، وأحكامه وشرائعه معجزة، وأخلاقه وآدابه معجزة، وسائر معانيه وعلومه معجزة للعرب ولغيرهم من الإنس والجن، إلا أن التحدي الموجّه: هل كان شاملاً لهذه الوجوه كلها[1]؟ هذا المقام قد وقع فيه خلط بين حقيقتين متباينتين[2]:

الأولى ـ أن التحدي الذي جاء في القرآن إنما هو تحدٍ بلفظه ونظمه وبيانه لاغير، فلا يدخل في ذلك إخباره بالغيب، ولاغير ذلك من معانيه.

الثانية ـ أن إثبات النبوة بالقرآن وإثبات تنزيله من عند الله لايتوقف على كونه معجزًا في لفظه، بدليل أن التوراة والإنجيل والزبور ـ مع كونها ليست معجزة بألفاظها كإعجاز القرآن ـ متضمّنة لكثير من الوجوه الدالة على نبوة من أوحيت إليهم، وأنها من كلام الله.

= وانظر كلاما نحو هذا في بدائع الفوائد لابن القيم: ٤/ ١٣٥ و«النبأ العظيم» للدكتور دراز: ص٨٩.

(١) انظر تحقيق هذه المسألة للأستاذ محمود شاكر في تقديمه لكتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن بني: ص٢٦ ـ ٣١.

(٢) انظر الظاهرة القرآنية: ص٢٨.

وإذا كان النبي ﷺ في أوائل دعوته إنما نزل عليه قليل من القرآن ومع ذلك كان هذا القليل هو برهان نبوته؛ فإن هذا يدل على أن قليل القرآن؛ وكثيره؛ أو كله سواء في إثبات النبوة وقيام الحجة بها على من سمعه، وأن الوجه في ذلك إنما هو وجه البيان والنظم، فإذا أقروا أنه كلام رب العالمين بهذا الدليل كانوا مطالبين بأن يؤمنوا بأن ما جاء فيه من المعاني حق لاريب فيه، يقول محمود شاكر: (وإذن فإقرارهم من وجه النظم والبيان أن هذا القرآن كلام رب العالمين دليل يطالبهم بالإقرار بصحة ماجاء فيه..

أما صحة ما جاء فيه؛ فليست هي الدليل الذي يطالبهم بالإقرار بأن نظم القرآن وبيانه مباين لنظم البشر وبيانهم، وأنه بهذا من كلام رب العالمين)[1].

وبهذا التحقيق يظهر لنا أن مصطلح «إعجاز القرآن» قد وقع فيه إجمال، فقد يطلق على التحدي الذي وجّهه الله ـ تعالى ـ في القرآن إلى المكذبين من قريش والعرب، وهذا دون شك محصور في الناحية اللفظية البيانية، إذ هي القدر المشترك بين سائر آيات القرآن وسوره، لاتختص به سورة عن سورة، ولا آية عن آية، وعجز فصحاء العرب وبلغائهم دليل على عجز غيرهم من معاصريهم ومن جاء بعدهم ممن هو دونهم في الفصاحة والبيان من باب أولى، كما قد يطلق «إعجاز القرآن» على وجوه دلالته على النبوة المحمدية، من حيث إنه حوى معاني يعجز عنها محمد وغيره من الإنس والجن، وفي بيان هذه المعاني توسع العلماء وأطنبوا، وذكروها على أنها أنواع لإعجاز القرآن، وجعلوها شرحًا وبيانا لآيات التحدي، مع أنها ـ كما ظهر لنا مما سبق ـ لاتلازم بينها وبين إثبات أن القرآن كلام الله، حتى تُجعل

---

(١) الظاهرة القرآنية: ٢٨، من مقدمة محمود شاكر.

دليلاً عليه، إذ يمكن أن يوحي الله - تعالى - هذه المعاني إلى نبيه فيبينها للناس بكلامه هو، وبلفظه هو، أو أنها تكون من كلام الله - تعالى - لكن دونما إعجاز بياني، كما هو شأن الأحاديث القدسية، وكما هو شأن التوراة والإنجيل، وحينئذ تكون دلالتها على النبوة من جهة الهداية، كما سبق بيانه في آية القصص، فلا اختصاص للقرآن حينئذ بهذا النوع من الإعجاز من بين الكتب الإلـٰهية.

وبهذا البيان أيضا يُعلم صواب من تكلم من العلماء في بيان وجوه إعجاز القرآن، ودلالته على النبوة[١]، كما حكى الخطابي في رسالته في بيان إعجاز القرآن[٢]، حيث ذكر قول من قال بالصرفة، ووصفه بأنه قريب، إلا أنه ضعّفه، وسيأتي الكلام عليه، وذكر قول من قال إنه معجز لما تضمنه من أنباء الغيب المستقبل، ومع تأكيده على أن هذا من أنواع إعجازه، إلا أنه ضعفه بكونه ليس موجودًا في كل سورة من القرآن، فهو بذلك يريد اختيار الوجه الذي وقع به التحدي، ثم ذكر القول بأن الإعجاز حاصل من جهة البلاغة، وأن عليه أكثر علماء أهل النظر، إلا أنه يعرض لهم فيما اختاروه إشكال من جهة تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن، والمعنى الذي تميزت به عن سائر أنواع الكلام البليغ، ثم انتقدهم الخطابي بأنهم أحالوا في بيان هذا الإشكال على إيهام، وذكروا مالا مقنع فيه، ثم ذكر هو أن من أسباب الإعجاز البلاغي في القرآن: جمعه بين وصفي الفخامة والعذوبة، فهما وصفان إذا انفردا كانا متضادين، (لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة تعالجان نوعًا من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظم القرآن مع نبوِّ كل واحد منهما عن الآخر فضيلةً خُص

---

(١) انظر مثلاً الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم الأصبهاني: ١/ ٣٥٠، ٣٥١.

(٢) انظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: ص٢٢ - ٢٤، ٧٠.

بها القرآن)[1] كما ذكر أن سبب تعذّر مثل ذلك على البشر: عدم إحاطتهم بجميع أسماء اللغة العربية وألفاظها.

ثم ذكر أن الكلام إنما يقوم بثلاثة أشياء: (لفظ حامل، ومعنىً به قائم، ورباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور فيه في غاية الشرف والفضيلة... وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد، فلم توجد إلا في كلام العليم القدير، الذي أحاط بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددًا. فتفهّم الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزًا؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني)[2]. ثم ذكر الخطابي في آخر رسالته وجها آخر لإعجاز القرآن، ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، ألا وهو صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس[3].

وهكذا نرى أن الخطابي - رحمه الله تعالى - لم يجعل الجانب المعنوي من الإعجاز بمعزل عن التحدي، بل اعتبره ثالث ثلاثة أسس يقوم الإعجاز البلاغي على اجتماعها في الكلام، إلا أن الأصل فيها الجانب البياني، والجانب المعنوي مرجح على سبيل التبع والانضمام.

وكذلك وصف الرازي تنوع وجوه دلالة القرآن على النبوة بأنه اختلاف في وجه إعجازه فقال: (اختلف الناس في الوجه الذي لأجله كان القرآن معجزا، فقال بعضهم: هو الفصاحة، وقال بعضهم: هو الأسلوب، وقال ثالث: هو عدم التناقض، وقال رابع: هو اشتماله على العلوم الكثيرة، وقال خامس: هو الصرف، وقال سادس: هو

---

(١) ثلاث رسائل في الإعجاز: ص٢٦.

(٢) المرجع السابق: ص٢٧.

(٣) انظر المرجع السابق: ص٧٠.

اشتماله على الإخبار عن الغيوب)[1].

ثم اختار هو القول الأول، محتجًا بوصف السور المطلوبة في التحدي بأنها مفتريات، كما نصّت على ذلك آية سورة هود، إذ لو كان وجه الإعجاز هو كثرة العلوم أو الإخبار عن الغيب أو عدم التناقض لم يكن لوصفها بذلك معنى، أما على القول بالفصاحة فإن ذلك يصح؛ لأن الفصاحة لايشترط فيها صدق الكلام.

فهذا الخلاف الذي حكاه الرازي يزول عند تفصيل المراد بالإعجاز على نحو ما ذُكر سابقا.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والقرآن مما يعلم الناس عربهم وعجمهم أنه لم يوجد له نظير، مع حرص العرب وغير العرب على معارضته، فلفظه ونظمه آية، وإخباره بالغيوب آية، وأمره ونهيه آية، وإذا ترجم بغير العربية كانت معانيه آية، كل ذلك لايوجد له نظير في العالم)[2]. وقال أيضا: (كل ماذكره الناس من الوجوه في إعجاز القرآن هو حجة على إعجازه، ولاتناقض في ذلك، بل كل قوم تنبهوا لما تنبهوا له)[3].

وذكر ابن الوزير اليماني أن وجوه إعجاز القرآن ثلاثة:

الأول ـ بلاغته وأسلوبه.

الثاني ـ ما اشتمل عليه من أنباء الغيب.

الثالث ـ ما اشتمل عليه من المنع من المفاسد والأمر بالمصالح، والأخبار الصادقة والأحكام العادلة.

وقد استنبط هذه الوجوه الثلاثه من قوله ـ تعالى ـ عن القرآن:

---

(١) مفاتيح الغيب: ١٧/١٩٥.

(٢) النبوات: ص١٦٤.

(٣) الجواب الصحيح: ٥/٤٢٩.

﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢١٠﴾ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٢١١﴾ إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ ﴿٢١٢﴾﴾[1]. فالأول أشار إليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٢١١﴾﴾، والثاني أشار إليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ ﴿٢١٢﴾﴾ والثالث أشار إليه بقوله: ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لَهُمْ﴾؛ لأن الشياطين لايصدر منهم مافيه إرشاد إلى الخير والمنع من الشر[2].

وذكر ابن الوزير أنه لم يعلم من سبقه للوجه الثالث، وأنه نبهه إليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾[3]، قال: (لأن كتاب موسى ـ عليه السلام ـ غير معجز من جهة البلاغة... ولكنهم يعلمون جملةً بالتواتر: أنه مشتمل على المنع من المفاسد والأمر بالمصالح، وهذا لايكون من شيطان؛ لأنه نقيض قصده)[4].

وما ذكره ابن الوزير هنا في الوجه الأخير، واستنباطه ذلك من آية الشعراء والأنعام، يؤكد ماسبق ذكره من دلالة القرآن على النبوة من جهة الهداية، وفي ذلك يقول ابن تيمية:

(ومن تدبر ماصنفه جميع العقلاء في العلوم الإلـٰهية والخُلقية والسياسية وجد بينه وبين ماجاء في الكتب الإلـٰهية: التوراة والإنجيل والزبور وصحف الأنبياء، وجد بين ذلك وبين القرآن من التفاوت أعظم مما بين لفظه ونظمه وبين سائر ألفاظ العرب ونظمهم، فالإعجاز في معناه أعظم وأكثر من الإعجاز في لفظه، وجميع عقلاء الأمم عاجزون عن الإتيان بمثل معانيه، أعظم من عجز العرب عن الإتيان

---

(١) سورة الشعراء: ٢١٠ ـ ٢١٢.
(٢) انظر العواصم والقواصم: ١/ ٢٠٤.
(٣) سورة الأنعام: ٩١.
(٤) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: ١/ ٢٠٤ وما ذكر أنه لم يعلم من سبقه إليه سبقه إليه ابن تيمية، كما في الجواب الصحيح: ٥/ ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

بمثل لفظه)[1].

ومن الوجوه التي ذُكرت لإعجاز القرآن: القول بأن الله ـ تعالى ـ صرف همم العرب ودواعيهم عن معارضته، مع كونها من مقدورهم. ورغم أن هذا القول لايعطل الدلالة العقلية للقرآن على صحة النبوة، بل هي قائمة تامة حتى على القول به ـ إذ هو على هذا القول آية ظاهرة باهرة تدل على صدق الرسول دلالة حسية كغيرها من آيات الأنبياء، كما لو أن الله ـ تعالى ـ جعل معجزة نبي من الأنبياء أن يحرك يده أو رجله ولايستطيع ذلك غيره من الناس، دونما آفة في جوارحهم، لكانت تلك آية عظيمة دالة على نبوته[2] ـ إلا أن القول بها ينزل بإعجاز القرآن من مرتبة الإعجاز الذاتي إلى مرتبة الإعجاز الخارجي، وشتان بين المنزلتين.

ولهذا أنكر أهل السنة القول بالصرفة[3]، بل إن المعتزلة الذين صدّروا هذا القول منهم من خالف في ذلك كالجاحظ[4]، مع كونه تلميذًا للنظّام، الذي ذُكر أنه أول من قال بهذا القول، وألف في ذلك كتابه (نظم القرآن) مخالفا به رأي شيخه[5]، وكالقاضي عبدالجبار الهمداني[6] المعتزلي، ومنهم من عدّه وجها من وجوه الإعجاز

---

(١) الجواب الصحيح: ٥/ ٤٣٤.

(٢) انظر بيان إعجاز القرآن للخطابي: ص٢٣.

(٣) انظر تفسير ابن كثير: ١/ ٦٥.

(٤) هو عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الجاحظ، من أئمة المعتزلة، كان عالما بالأدب، فصيحا بليغا مصنفًا في فنون العلم، توفي سنة: ٢٥٥هـ. انظر معجم الأدباء لياقوت: ١٦/ ٧٤، ونزهة الألباء لابن الأنباري: ص١٤٨.

(٥) انظر الإعجاز البياني لبنت الشاطىء: ص٨٣.

(٦) انظر المغني: ١٦/ ٣٢٢.

كالرماني[١]، إلا أنه لم يحصر الإعجاز فيه.

ومن أهل السنّة من يجعل القول بالصرفة مقبولاً على سبيل التنزل مع الخصم، بمعنى أنه حتى على القول به فإن دلالته على صحة النبوة صحيحة ثابتة، وإلا فالمقطوع به أنه قول باطل، أو على الأقل غير مرضي كما عبّر ابن كثير[٢]، وقد مرت عبارة الخطابي اللينة في التعبير عن ضعف هذا القول، حيث وصفه بأنه قريب إلا أنه مرجوح.

يقول ابن تيمية: (من أضعف الأقوال قول من يقول من أهل الكلام إنه معجز بصرف الدواعي، مع تمام الموجب لها، أو بسلب القدرة التامة، أو بسلبهم القدرة المعتادة في مثله سلبًا عاما، مثل قوله ـ تعالى ـ لزكريا: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٖ سَوِيّٗا ١٠﴾[٣]، . . . فإن هذا يقال على سبيل التقدير والتنزيل، وهو أنه إذا قُدر أن هذا الكلام يقدر الناس على الإتيان بمثله، فامتناعهم جميعهم عن هذه المعارضة مع قيام الدواعي العظيمة إلى المعارضة من أبلغ الآيات الخارقة للعادات. . . الخ)[٤].

وممن نصر القول بالصرفة، وجعله وجه إعجاز القرآن ابن حزم[٥]، مع أنه يقول في ترجيح أن المعجز من القرآن هو النظم والمعنى معًا: (وقال سائر أهل الإسلام: بل كلا الأمرين، نظمه ومافيه من الإخبار

---

(١) انظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: ص١١٠. والرماني هو أبو الحسن علي بن عيسى بن عبدالله، من كبار النحويين، كان متفننا في اللغة والفقه والاعتزال والمنطق، توفي سنة ٣٨٤هـ. انظر نزهة الألباء: ص٢٣٣ـ ٢٣٥.

(٢) انظر تفسير القرآن العظيم: ١/ ٦٥.

(٣) سورة مريم: ١٠.

(٤) الجواب الصحيح: ٥/ ٤٣١.

(٥) انظر الفصل: ٣/ ٢٧.

بالغيوب، وهذا هو الحق الذي ماخالفه فهو باطل)[1] فكأنه يجعل هذا هو المتحدى به، والصرفة السبب المباشر للعجز عن المعارضة.

وعلى كل حال فالأدلة الموجبة لرد هذا القول كثيرة منها:

١) ما ذكره الرازي من أنه (لو كان الوجه في كون القرآن معجزًا هو الصرف لكان دلالة الكلام الركيك النازل في الفصاحة على هذا المطلوب أوكد من دلالة الكلام العالي في الفصاحة)[2].

٢) أنه ينزل برتبة الإعجاز القرآني كما تقدم.

٣) أنه لادليل عليه أصلاً، بل هو قول مبتدع.

٤) أن من العرب من عارض القرآن كمسيلمة وغيره، وإن كان نادرًا، فدل على عدم الصرف.

وبعد، فهذا على وجه الإجمال والإيجاز الشديد عرض سريع لقضية إعجاز القرآن، ذكرت منها ما رأيته كافيا لبيان الدلالة العقلية المستقلة لإعجاز القرآن على النبوة، وإلا فهي قضية واسعة ربما احتملت رسالة كاملة.

ولنختم هذا المبحث بذكر مالابد منه لتمامه، من الشبه الواردة على هذا الدليل الأعظم من دلائل النبوة، مع الرد عليها وتفنيدها.

وقد كفانا مؤونة ذلك بمالا مزيد عليه الدكتور محمد عبدالله دراز ـ رحمه الله ـ في كتابه «النبأ العظيم»، حيث استقصى مايمكن أن يتعلق به المكذبون من شبه لإسقاط دلالة الإعجاز، وكرّ عليها بالنقض، في غاية من القوة والدقة.

وقد ذكر أن شبههم في ذلك لاتعدو ستة وجوه.

---

(١) الفصل: ٣/ ٢٦.

(٢) تفسير الرازي (مفاتيح الغيب): ١٧/ ١٩٥.

١ ـ أن يزعموا أنهم على ذلك قادرون.

٢ ـ أنهم علموا من أنفسهم العجز، لكن لم يقرّوا بعمومه عليهم وعلى غيرهم.

٣ ـ أن يقروا بأنه لم يعارض القرآن أحد، إلا أنهم ينكرون أن سبب ذلك عجزهم.

٤ ـ أن يقروا بعجز الناس عنه، لكن ينكرون أن يكون سر ذلك بلاغته وفصاحته.

٥ ـ أن يقروا بإعجاز القرآن لسائر الخلق، عدا من جاء به.

٦ ـ أن يردوا هذه الدلالة لعجزهم عن معرفة أسرار الإعجاز وأسبابه[1].

ثم نقض هذه الوجوه واحدًا واحدًا بما أُورد خلاصته على الترتيب فيما يلي:

١ ـ هذا الزعم ليس بجديد، وقد ذكره القرآن عن الكفار، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُنَا قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَـٰذَآ ۙ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّآ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣١﴾ ﴾[2] ومع ذلك لم يتقدموا بمحاولة تذكر، إلا ما ذكر عن مسيلمة وأمثاله من الهذيان، وهو إنما كان يقتبس من القرآن مع تبديل بعض الألفاظ، يقول الدكتور دراز: (وإن في التاريخ لعبرًا تؤثر من أناس حاولوا مثل هذه المحاولة، فجاءوا في معارضة القرآن بكلام لايشبه القرآن ولايشبه كلام أنفسهم، بل نزلوا به إلى ضرب من السخف والتفاهة بادٍ عواره، باقٍ عاره وشناره، فمنهم عاقل استحيا أن يتم تجربته، فحطم قلمه ومزق صحيفته،

---

(١) انظر النبأ العظيم ص٨٠، ومابعدها وقد اختصرت كلامه مع شيء من التصرف.

(٢) سورة الأنفال: ٣١.

ومنهم ماكر وجد الناس في زمنه أعقل من أن تروج فيهم سخافاته، فطوى صُحفه وأخفاها إلى حين، ومنهم طائش برز بها إلى الناس، فكان سخرية للساخرين ومثلاً للآخرين)[1].

ومن كان عنده وسواس أنه يقدر عليه، فدواؤه أن ينظر في أساليب العرب حتى تستحكم عنده ملكة النقد البياني، وتستبين له طريق الحكم في مراتب الكلام، ثم ينظر في القرآن بعد ذلك، فإنه كلما زاد بصره بأسرار اللغة زادت معرفته بقدر نفسه.

٢ ـ وأما زعمهم عدم عموم الإعجاز فجوابه أن يقال: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾[2]، ارجعوا إلى أدبائكم وأعظمكم فصاحة وبيانا، ثم سلوهم هل يقدرون على مثل القرآن، فإن ادعوا ذلك، فجوابهم ماسبق ذكره في جواب الشبهة السابقة، وإن أقروا بالعجز قامت الحجة بهم على غيرهم. ويُجاب على ذلك أيضا بشهادة التاريخ أن أحدًا لم يرفع رأسه لمعارضة القرآن دهرًا ما، لا في عصر نزوله ولابعده، مع أن عصر نزوله هو أزهى عصور البيان العربي، فيكون عجز أهله دالاً على عجز من بعدهم من باب أولى، هذا مع كون الأوائل قد ووجهوا بالتحدي، ونُدبوا إلى المعارضة، وهم أهل الأَنَفَة والخصومة واللدد، الحريصون على تكذيب محمد، ثم هم بعد ذلك لاينتدبون لمعارضته، فلا أعظم من هذا دلالة على عموم العجز والإعجاز[3].

٣ ـ أما إنكار أن يكون سبب ترك المعارضة العجز فيقال في رده:

الفروض التي يمكن أن يعلل بها سكوتهم عن المعارضة هي:

---

(١) النبأ العظيم: ص٨٢.

(٢) سورة النحل: ٤٣.

(٣) انظر النبأ العظيم: ص٨٣ ـ ٨٥.

أ ـ عدم توفر البواعث إلى ذلك.

ب ـ أنهم لم يكترثوا له ولم يكن شغلهم الشاغل، فأعرضوا عنه استصغاراً لشأنه.

جـ ـ أن يكون عرض عارض لهم عطلهم عن ذلك، مع توجه إرادتهم إليه[1].

وهذه الفروض يُعلم بطلانها عند أدنى تأمل.

أما الأول: فإن القرآن قد أعاد وثنى قضية التحدي، وقرّعهم على عجزهم عن ذلك، وفي ذلك مايكفي لإثارة حفيظة الجبان، وإشعال همته للدفاع عن نفسه، فكيف الأمر بمن كان مجبولاً على الأنفة والحمية كما هو حال العرب؟ بل كيف إذا كان الأمر الذي تتحداه به هو صناعته التي يفاخر بها؟ بل كيف لو كان مع ذلك يُرمى بسفاهة الرأي وضلال المعتقد؟[2].

وأما الثاني: فالواقع يشهد بخلافه، فإنهم لم ينصرفوا عنه البتة، بل كان شغلهم الشاغل، وهمهم الناصب، حتى إنهم لم يدعوا وسيلة لمقاومته إلا توسلوا بها، ترغيبا وترهيبا، باللين والشدة، بالسنان واللسان، فكيف يقول عاقل بعد هذا إنهم كانوا في شغل عن القرآن وقلة عناية بشأنه؟ مع أنه كان يمكنهم أن يستريحوا من عناد هذه المقاومة المكلِّفة لهم أشد الكلفة وأن يُسكتوه بمعارضتهم هذا الكلام الذي يتحداهم به[3].

وأما الثالث: فهو القول بالصرفة، ولو صح لما استبان إلا بعد أن يبسطوا ألسنتهم، ويجربوا قدرتهم، إذ لايمكن أن يحسوا بزوال

---

(١) انظر النبأ العظيم: ص٨٦.

(٢) انظر المرجع السابق: ص٨٦.

(٣) انظر المرجع السابق: ص٨٧.

قدرتهم إلا بعد المحاولة والتجربة، وهم لم يحاولوا ولم يجربوا، فكان ذلك دليلاً على يأسهم الطبيعي من أنفسهم، وعلى شعورهم بأن عجزهم عنه عجز فطري عتيد، كعجزهم عن إزالة الجبال، وعن تناول نجوم السماء، وأنهم كانوا في غنى بهذا العلم الضروري عن طلب الدليل عليه بالمحاولات والتجارب.

على أنه لو صح هذا القول لكان عجب الناس إذًا متوجهًا إلى أنفسهم: كيف عجزوا عنه وهو في مستوى كلامهم، كيف عيوا به وهو منهم على طرف ألسنتهم؟ أو لرجعوا إلى نتاجهم القديم، فأتوا منه بما يضاهي القرآن، وتقدموا به للتحدي؛ فإنه كان مشحونا بالدعوة إلى ما دعا إليه القرآن، كما كان في كلام الحنفاء من فحول الخطباء والشعراء، كقس ابن ساعدة[1] وأمية بن أبي الصلت[2] وغيرهما.

ولكنهم لم يجيئوا بقديم ولا جديد، بل كان القرآن مثار عجبهم وإعجابهم، حتى إنهم ليخرون سجدًا عند سماعه، قبل أن يتمهلوا للموازنة بينه وبين فصيح كلامهم، بل منهم من لايستطيع أن يكتم ما في نفسه، فيقول معترفا: ماهذا بقول بشر[3].

٤ ـ أما إنكار أن يكون سر الإعجاز في فصاحته وبيانه فلا يقول

---

(١) هو قس بن ساعدة بن جذامة بن زفر بن إياد بن نزار الإيادي، البليغ الخطيب المشهور، أول من آمن بالبعث من أهل الجاهلية، كانت العرب تعظمه، ذكروا أنه عُمِّر دهرًا طويلاً، مات قبل البعثة، وروي أن النبي ـ ﷺ ـ ترحم عليه. انظر الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني: ٣/ ٢٦٤، ٢٦٥.

(٢) الثقفي، الشاعر المشهور، امتنع عن الإسلام حسدًا للنبي ﷺ، ورثى المشركين الذين قتلوا ببدر، ومات كافرًا باتفاق، سنة ٩هـ فيما يقال، انظر الإصابة لابن حجر: ١/ ١٣٤، ١٣٥.

(٣) انظر النبأ العظيم للدكتور دراز: ص٨٩.

به إلا من لم يرزق قوة الفصل بين درجات الكلام، ومعرفةَ أنه ليس بكلام عربي ككل كلام عربي، وأن الناحية اللغوية البيانية جديرة بأن تتفاوت فيها القوى، نازلةً إلى حد العجز، أو صاعدةً إلى حد الإعجاز.

فمن كان هذا سبيله فعليه أن يأخذ حكمه مسلَّما عن أهله، ويقنع فيه بشهادة العارفين به، وليأخذ عبرة في ذلك من قصة الوليد بن المغيرة[1] وسماعه القرآن من رسول الله ﷺ[2].

٥ ـ أما زعمهم إمكان أن يكون معجزًا للجميع عدا محمدًا ﷺ[3]، بمعنى أنه أسلوب خاص به، كما أن غيره يختص بأسلوبه؟ فجوابه: أنه لايلزم من التحدي بالقرآن أن يؤتى بنفس صورته الكلامية، وإنما المطلوب كلامٌ أيًا كان نمطه ومنهاجه، على النحو الذي يُحْسِنه المتكلم أيا كانت فطرته ومزاجه، بحيث إذا قيس مع القرآن بمقياس الفضيلة البيانية حاذاه أو قاربه في ذلك المقياس وإن كان على غير صورته الخاصة[4]، وهذا هو القدر الذي فيه يتنافس البلغاء، وفيه يتماثلون أو يتقاربون، وذلك غير المعارض والصور المعينة التي لابد من الاختلاف فيها بين متكلم ومتكلم.

---

(١) هو الوليد بن المغيرة بن عبدالله بن عمرو بن مخزوم، أبو عبد شمس، من قضاة العرب في الجاهلية، ومن زعماء قريش، نزل فيه قوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١﴾، الآيات ١١ ـ ٣٠ من سورة المدثر، وقصة سماعه القرآن من النبي ﷺ، في تفسير ابن جرير الطبري: ١٥٦/٢٩. هلك في السنة الأولى من الهجرة. انظر الأعلام للزركلي: ١٢٢/٨.

(٢) انظر النبأ العظيم: ص٨٩ ـ ٩٤.

(٣) سيأتي إن شاء الله ـ تعالى ـ في المبحث التالي ردّ القرآن على من زعم أن محمدًا افتراه.

(٤) راجع ما قاله الطبري في المراد بالمثلية في قوله ـ تعالى ـ: ﴿بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾، جامع البيان: ١٦٦/١.

وحينئذ إذا فرضنا في المدعوين إلى المعارضة من هو كفؤ وند لمحمد ﷺ في المقدرة البيانية، أو من هم أكمل منه فيها، أو أنهم جميعا دونه في تلك المنزلة؛ فإن الأعلين سيجيئون على وفق سليقتهم بقول أحسن من قوله، وأما الأنداد فسيجيئون بشيء مثله، وأما من هم دونه فلن يكبر عليهم أن يقاربوا ويجيئوا بشيء من مثله، وشيء من هذه المراتب الثلاث لو تم لكان كافيا في رد الحجة وإبطال التحدي[1].

فإن قيل: بل الواقع أن أحدًا لايداني محمدًا في بلاغته، وقصورهم عن معارضة القرآن راجع إلى ذلك.

فجوابه: أن التفاوت الذي كان بين محمد ﷺ وبين فصحاء العرب لم يكن تفاوتا خارقا للعادة، خارجًا عن حدود القدرة البشرية، وإنما كان شبيها بما يكون في العادة بين البليغ والأبلغ، والحسن والأحسن، وهذا القدر من التفاوت إن حال بينهم وبين أن يجيئوا بمثل كلامه كله لم يكن ليحول بينهم وبين قطعة واحدة منه، فلو كان القرآن من كلامه لما أعياهم ذلك اليسير أن يأتوا به، أو بمثله، أو يدانوه[2].

فإن قيل: إن مرجع هذا التفاوت هو اختصاص محمد من بين الناس بفطرة شاذة لاتناسب بينها وبين سائر الفطر في قليل ولاكثير.

فجوابه: أن حقيقة هذا القول إخراج محمد ﷺ من بشريته، وكأن قائله يقول: إن من الإنسان ماليس بإنسان، أو إن مايجيىء به هذا الإنسان لايكون من عمل الإنسان، والواقع أن الطبيعة الإنسانية العامة واحدة، فلو كان أسلوب القرآن من عمل صاحبه الإنسان لكان حريا أن يجيء بشيء من مثله من كان أشبه بهذا الإنسان مزاجا، وأقرب إليه هديا وسمتا، ولكان جديرًا بأصحابه الذين نزل القرآن بين

---

(١) انظر النبأ العظيم: ص٩٤ ـ ٩٦.

(٢) انظر النبأ العظيم: ص٩٦، ٩٧.

أظهرهم فقرؤوه وتذوّقوه وتمثلوه أن يدنو أسلوبهم شيئا فشيئا من أسلوبه على ماتقضي به غريزة التأسي، ولكن شيئا من ذلك كله لم يكن[1].

٦ ـ أما العجز عن إدراك إعجاز القرآن، ومعرفة أسراره فجواب ذلك أن يقال: إن كان هذا العجز عن جهل فدواؤه العلم و«إنما شفاء العي السؤال»[2]، وقد انتدب العلماء لبيان إعجاز القرآن قديما وحديثا، فليُرجع إليهم في هذا، وليُقرأ ما كتبوه، حتى يقف الناظر على روعة البيان القرآني، ويتكشف له سر إعجازه.

وإن كان عن يأس وعدم ملكة فليسعه التقليد في هذا؛ فإن من علم حجة على من لم يعلم، وعجز الفصحاء والبلغاء عن معارضة القرآن، وشهادتهُم له بأنه فوق طاقة البشر كل أولئك حجة على الناس أجمعين، والحمد لله رب العالمين[3].

---

(١) انظر المرجع السابق: ص٩٧ ـ ١٠٠.

(٢) انظر سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المجروح يتيمم، (١/ ٩٣)، برقم (٣٣٦).

(٣) انظر النبأ العظيم: ١٠٠، ١٠١. وسائر ما أوردته من شبهات وردود من ص٥٥٤ إلى هنا فإنما هو ملخص من هذا الكتاب.

المبحث السابع
الرد على من زعم أن محمدًا ﷺ مفترٍ يعلمه بشر

كل مامضى من أنواع دلائل النبوة ردود على هذا الافتراء، وقد مرّ عند ذكر شبهات المنكرين لإعجاز القرآن أنهم قالوا: ما الذي يؤمننا من أن يكون معجزًا لكل أحد عدا محمدًا، وأن هذا من قبيل الاختصاص بأسلوب معين من الكلام، لايشارك صاحبه فيه غيره، وذكرنا جواب ذلك باختصار، وهنا نسوق الدلائل القاطعة، على امتناع صدور القرآن عن النبي ﷺ بالذات، وامتناع أن يكون قد تعلمه من بشر. والله ـ تعالى ـ قد بين أن من حِكَم تفصيل الآيات أن يصير المكذبون إلى هذا القول الظالم، لتتم بذلك حكمة الابتلاء، ويظهر المكذب من المصدق، وذلك في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِيَقُولُواْ دَرَسْتَ[1] وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٥﴾ ﴾[2].

وقد اتهم المشركون النبي ﷺ بهذه الفرية، كما ذكر الله ـ تعالى ـ عنهم في قوله: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ ۖ فَقَدْ جَآءُو ظُلْمًا وَزُورًا ﴿٤﴾ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾ ﴾[3].

فرد الله ـ تعالى ـ عليهم في الآية التي تليها بقوله: ﴿ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى

---

(١) في هذا الحرف ثلاث قراءات سبعيات: دَرَسْتَ ودارَسْتَ، ودَرَسَت بمعنى انمحت وتقادم عهدها، واستشهادنا هنا على القراءتين الأوليين. انظر كتاب السبعة لابن مجاهد: ص٢٦٤.

(٢) سورة الأنعام: ١٠٥.

(٣) سورة الفرقان: ٤، ٥.

﴿يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[1]، وهذه إشارة إلى أن مافي القرآن من الأسرار التي لايعلمها إلا الله دالّ على أن الله ـ تعالى ـ هو الذي أنزله[2]؛ فإن ذلك ليس في مقدور أحد من البشر، لامحمد ولاغيره، وأهل الملل متفقون على مادل عليه العقل الصريح من أن الأمور الغيبية المفصلة، لايؤخذ خبرها قط إلا عن نبي، كموسى ومحمد ـ عليهما الصلاة والسلام ـ، وهذا من خصائص الأنبياء دون غيرهم، فإذا كان محمد ﷺ قد أَخبر من ذلك بما أَخبر به موسى وغيره من الأنبياء ـ وقد عُرف أن محمدًا لم يتعلم هذا من بشر ـ كان هذا آية وبرهانا قاطعا على نبوته[3].

وسوف يأتي بعد قليل ـ إن شاء الله تعالى ـ بيان الطرق التي بها يُعلم أنه ﷺ لم يتعلم من بشر. ومما ردّ الله ـ تعالى ـ عليهم به في زعمهم هذا: مافي القرآن من الإحكام والانسجام من جميع الوجوه، وخلوه تماما من التناقض والفساد والاختلاف، سواء في أخباره أو في أحكامه، وذلك مالا يقدر عليه غير الله ـ تعالى ـ، يقول الله ـ تعالى ـ منكرًا على المنافقين: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ٨٢﴾[4]، وقد تقدم تفصيل هذا في المبحث السابق.

ومن أعظم مايدل على بطلان هذه الدعوى: ما ذكره الله ـ تعالى ـ من أنه ما كان لمحمد أن يفتري على الله ـ تعالى ـ هذه الفرية العظيمة كما زعموا وهي من أظلم الظلم، كما دل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوۡ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمۡ يُوحَ إِلَيۡهِ شَيۡءٞ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ

---

(1) سورة الفرقان: ٦.

(2) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/١٩٨.

(3) انظر الجواب الصحيح لابن تيمية: ٥/٣٨٦ ـ ٣٨٨.

(4) سورة النساء: ٨٢.

﴿مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[1] ـ ثم يتركه الله ـ تعالى ـ دون أن ينتقم منه، بل يؤيده ويمكن له، وينتقم من أعدائه، كما تقدم بيانه في دلالة التأييد والعاقبة والنصرة[2].

وقد جاء هذا المعنى في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَلَا تَمْلِكُونَ لِى مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ ۖ كَفَىٰ بِهِۦ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۖ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٨﴾﴾[3]، فهو يقول لمكذبيه: إني إذا افتريت القرآن كما هو زعمكم، فإني أعرّض نفسي لعذاب الله الأليم، وحينئذ لن تغنوا عني من الله شيئا، ولن تردّوا عذابه عني، فكيف أكذب عليه من أجلكم والحال هذه، فإقرار الله ـ تعالى ـ لي، وعدمُ تعذيبه إياي، بل نُصْرتُه وتأييده لي، كل ذلك شهادة منه بصدقي، وكفى بالله شهيدًا بيني وبينكم.

وفي هذا المعنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾﴾[4]. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَىَّ إِجْرَامِى وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ ﴿٣٥﴾﴾[5].

أما الطرق التي بها يُعلم قطعا انتفاءُ أن يكون محمد ﷺ تعلم القرآن من أحد من البشر، فكثيرة جدًا، أهمها:

١ ـ أن هذا المعلم المزعوم إن كان من العرب فقد ظهر أنه لم يكن أحد منهم على الدين الذي دعا إليه، وحتى الحنفاء منهم على

---

(١) سورة الأنعام: ٩٣.

(٢) انظر ص: ٤٩٤ ومابعدها.

(٣) سورة الأحقاف: ٨.

(٤) سورة الحاقة: ٤٤ ـ ٤٧.

(٥) سورة هود: ٣٥.

ندرتهم إنما كانوا يجتنبون عبادة الأوثان، ويتشككون بفطرهم فيما كان عليه قومهم من فساد الاعتقاد، دون أن يهتدوا إلى تفصيل أمر الاعتقاد وبيان العلوم الإلـٰهية، على نحو ما أوحي إلى نبينا ﷺ، ولم يدّع أحد من المشركين أن محمدًا ﷺ قد أخذ القرآن ودينه الجديد من أحد من هؤلاء، لعلمهم التام بقصورهم عن هذا المقام؛ وإنما كان غاية ماتعلقوا به في هذا الباب أن يتهموه بالتعلم على يد غلامين صبيين أعجميّين لآل الحضرمي، كانا يصقلان السيوف، اسمهما: يسار، وخير، وكانا يقرآن التوراة بلسانهما، فمر بهما رسول الله ﷺ وهما يقرآن، فاستغلها المشركون لإثارة الشبهات والشكوك حول النبي ﷺ، والذي ثبت في النقل أنه مر بهما مرة واحدة، لكن لو فُرض أنه جالسهما عدة مرات فمن أين لهما ـ كما يقول الدكتور العُمري ـ: (أن يُعلّما رسول الله ﷺ نظامًا شاملاً ينبثق عن عقيدة مغايرة للنصرانية؟، ثم لماذا انفرد الرسول ﷺ بمعرفة ماعندهما من العلم، وأين مالكهما ابن الحضرمي من ذلك، وقد آمن برسالة محمد ﷺ، وعنه نُقل الخبر الصحيح بشأن غلاميه النصرانيين، وغني عن القول أن لاعلاقة للغلامين الأعجميين ببلاغة القرآن المعجزة)[1].

وقد نقض الله ـ تعالى ـ هذه الشبهة من أصلها، بعد أن حكاها عن المشركين، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[2].

٢ ـ أن أهل الكتاب ـ وهم المتهمون بتعليم النبي ﷺ ـ يشهدون بخلاف ذلك. ولو صح أنه تعلم منهم لكانوا يخبرون بذلك ويظهرونه، بعد أن قامت العداوة بينهم وبينه، ولو أظهروا ذلك لنُقل وعرف،

(١) السيرة النبوية الصحيحة للدكتور أكرم ضياء العمري: ١/١٦٦.
(٢) سورة النحل: ١٠٣.

لتوفر الهمم والدواعي على نقل مثل ذلك.

يقول ابن تيمية: (هاجر [النبي] إلى المدينة وبها خلق كثير من اليهود، لعلهم كانوا بقدر نصف أهلها، وكانوا يسألونه عن الغيوب التي لايعلمها إلا نبي فيخبرهم بها، فآمن به طائفة من أهل الكتاب وكفرت أخرى، والطائفتان ليس فيهم من يقول: إن هذا تعلمه منا، أو من إخواننا، ولايقولون له: إنك قرأته في كتبنا، ولو كان شيء من ذلك بينوه وأظهروا كذبه في دعوى النبوة، لاسيما مع مافعله باليهود من القتل والحصار والجلاء والسبي وغير ذلك. وهذا من أعظم ما تتوافر الهمم والدواعي على نقله)[1].

أما شهادة أهل الكتاب لنبينا ﷺ فمعلومة متواترة، حتى إن الله - تعالى - قال له: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ﴾[2]، فأحال من وقع في شك من نبوته على أهل الكتاب؛ فإن كتابهم شاهد على نبوته، ناطق بصفته، مبشّر به وبكتابه، كما قال - تعالى -: ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿١٩٧﴾﴾[3]، وكما قال - تعالى -: ﴿الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ﴾[4]، وكما قال - تعالى -: ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾﴾[5]، وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِن قَبْلِهِ هُم بِهِ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا﴾[6]، وقد سلط أهل الكتاب يد التحريف على هذه الشهادات

---

(١) الجواب الصحيح: ٥/ ٣٩٢ - ٣٩٤، بتصرف.

(٢) سورة يونس: ٩٤.

(٣) سورة الشعراء: ١٩٦، ١٩٧.

(٤) سورة الأعراف: ١٥٧.

(٥) سورة الأنعام: ١١٤.

(٦) سورة القصص: ٥٢، ٥٣.

الناطقة بعموم نبوة محمد ﷺ، وخانوا ما ائتمنهم الله عليه، فلم يكد يبقى منها شيء اليوم، ومع ذلك فقد بقيت إشارات وبشارات تدل بمجموعها على ماحذفوا، وتفضح ما أسروا وكتموا[١].

أما من آمن من أهل الكتاب فقد أقر بذلك، وأظهره وبينه، كما فعل عبدالله بن سلام ـ رضي الله عنه ـ، وقد كان حبرًا من أحبار اليهود، ولما قيل له: أخبرنا ببعض صفة رسول الله ﷺ في التوراة قال: إنه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن: «﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ شَـٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَـذِيرًا ﴿٤٥﴾ ﴾[٢] وحرزًا للأميين، أنت عبدي، سميتك المتوكل، لست بفظ ولاغليظ، ولاسخاب بالأسواق، ولاتجزي بالسيئة السيئة، ولكن تجزي بالسيئة الحسنة، وتعفو وتغفر، ولن أقبضه حتى أقيم به الملة العوجاء، فأفتح به أعينا عميا، وآذانًا صمًا، وقلوبا غلفا، بأن يقولوا لا إله إلا الله»[٣].

وكما جاء في صفة إسلام سلمان الفارسي ـ رضي الله عنه ـ[٤].

---

(١) راجع في ذلك ماكتبه علماء الإسلام كالإعلام للقرطبي: ص٢٦٣ ومابعدها، والجواب الصحيح لابن تيمية: ١٩٧/٥ ومابعدها، وإظهار الحق لرحمة الله الهندي: ص١٠٧٨ ومابعدها وغيرها، وقد جمعها عبدالوهاب طويلة في كتاب «ميثاق النبيين» من ص١٦١ إلى آخر الكتاب.

(٢) سورة الأحزاب: ٤٥.

(٣) الصحيح، كتاب البيوع، باب كراهية السخب في السوق، (٧٤٨/٢) عن عبدالله بن عمرو بن العاص مسندًا، وعن عبدالله بن سلام معلقًا، حديث: (٢٠١٨). قال الحافظ بن حجر: (لامانع أن يكون عطاء بن يسار حمله عن كل منهما). فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ٤٠٣/٤.

(٤) انظر المسند: ٤٤١/٥ ـ ٤٤٤، وطبقات ابن سعد: ٧٥/٤، وقد حسن إسنادها الدكتور أكرم ضياء العمري كما في السيرة النبوية الصحيحة: ١٢٢/١، حاشية ١.

وكما جاء في حديث هرقل ملك الروم ـ وقد سبق ذكره ـ حيث قال في آخره:

(وقد كنت أعلم أنه خارج، لم أكن أظن أنه منكم)[1].

وكما ذُكر في تفسير قوله ـ تعالى ـ عن اليهود: ﴿وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾[2]، من أنهم كانوا يتوعدون أهل يثرب بأن الأوان قد آن لمبعث نبي، يؤمن به اليهود، ويقاتلونهم معه، فيقتلونهم شر قتله، فكان ذلك سببا لمبادرة الأنصار إلى الإسلام[3].

٣ ـ أن أهل الكتاب كانوا يسألون النبي ﷺ امتحانا له، ليتيقنوا من نبوته، كما روى البخاري بسنده عن أنس أن عبدالله بن سلام سأل النبي ﷺ عندما قدم إلى المدينة عن ثلاث مسائل لايعلمهن إلا نبي: ما أول أشراط الساعة؟ وما أول طعام يأكله أهل الجنة؟ والولد ينزع إلى أمه تارة وإلى أبيه تارة؟ فأجابه النبي ﷺ[4].

وكما روى مسلم بسنده عن ثوبان أن حبرًا من أحبار اليهود سأل النبي ﷺ: أين الناس يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات؟ من أول الناس إجازة؟ ماتحفتهم حين يدخلون؟ وما غذاؤهم على إثره؟ وما شرابهم عليه؟ وسأله عن الولد: كيف يكون ذكرًا أو أنثى؟ فأجابه النبي ﷺ عن ذلك كله[5].

---

(١) سبق تخريجه في ص: ٤٣٦.

(٢) سورة البقرة: ٨٩.

(٣) انظر جامع البيان لابن جرير الطبري: ١/ ٤١٠، والسيرة النبوية الصحيحة لأكرم العمري: ١/ ١٢٢.

(٤) الصحيح، أحاديث الأنبياء، باب قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ...﴾، (٣/ ١٢١١)، رقم (٣١٥١).

(٥) انظر الصحيح، كتاب الحيض باب صفة مني الرجل والمرأة، ١/ ٢١١، ٢١٢، برقم (٣١٥).

وكما روى أبو داود الطيالسي بسنده عن ابن عباس أن عصابة من اليهود سألت النبي ﷺ عن الطعام الذي حرّمه إسرائيل على نفسه، وعن ماء الرجل: كيف يكون منه الذكر والأنثى؟، وعن حال النبي في النوم، وعن وليه من الملائكة، فأجابهم، فصدقوه ولم يُسلموا؛ لعداوتهم لجبريل ـعليه السلامـ[1].

يقول ابن تيمية بعد أن أورد هذه السؤالات:

(ففي هذه الأحاديث أن علماء اليهود كعبدالله بن سلام وغيره كانوا يسألونه عن مسائل يقولون فيها: لايعلمها إلا نبي، أي ومن تعلمها من الأنبياء، . . . فكانوا يمتحنونه بهذه المسائل ليتبين هل يعلمها؟ وإذا كان يعلم مالا يعلمه إلا نبي كان نبيا.

ومعلوم أن مقصودهم بذلك إنما يتم إذا علموا أنه لم يعلم هذه المسائل من أهل الكتاب ومن تعلم منهم، وإلا فمعلوم أن هذه المسائل كان تعلمها بعض الناس، لكن تعلمها هؤلاء من الأنبياء. . .

فلابد أن يكون هؤلاء السائلون يقطعون بأنه لم يكن يتعلم من أهل الكتاب، وهذا كان بالمدينة، بعد أن أقام بضع عشرة سنة، وانتشر أمره وكذّبه قومه، وحرصوا على إبطال أمره بكل طريق يقدرون عليه، فلو كان بمكة أو بالمدينة أحد من أهل الكتاب يتعلم منه، أو لقي أحدًا من أهل الكتاب في طريقه فتعلم منه، لكان ذلك يقدح في مقصود هؤلاء السائلين، وكذلك كان أهل الكتاب يرسلون إلى قريش قومه ليسألوه عن مسائل يمتحنونه بها، فلو لم يكن انتفاء تعلمه من بشر محل إجماع من أهل الكتاب ومن قومه قريش لما كان لسؤالهم إياه وامتحانهم له فائدة)[2].

---

(١) انظر المسند: ص٣٥٦، ٣٥٧، حديث رقم (٢٧٣١).

(٢) الجواب الصحيح: ٥/٤٠٢، ٤٠٣، بتصرف.

٤ ـ شهادة من آمن به واتبعه على ذلك؛ فإنهم ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ: (كانوا خلقا كثيرًا، ومعلوم أن الخلق الكثير الذين اتبعوا شخصا قد جاء بدين لايوافقه عليه أحد، وطلب منهم أن يتبعوه، ويفارقوا دين آبائهم، ويصبروا على عداوة الناس وأذاهم. . . وهو مع ذلك لم يعط أحدًا منهم مالاً ولا ولاية، بل لم يكن له مال يعطيه، ولاعنده ولاية يوليها، ولا أكره أحدًا ولابقرصة في جلده، وهو مع ذلك يقول عما يخبرهم به من الغيب: الله أخبرني به، لم يخبرني بذلك بشر، فلو كانوا مع ذلك يعلمون أنه تعلم من بشر لكان هذا مما يقوله بعضهم لبعض، ويمتنع في جبلّة بني آدم وفطرهم أن يعلموا أنه كاذب، وأنه تعلمه من بشر، وليس فيهم من يخبر بذلك، مع أنهم كانوا كثيرين لايمكن تواطؤهم على الكذب والكتمان، بل ولاداعي يدعوهم إلى ذلك، ويمتنع ألا يعلموا ذلك وهم بطانته المطلعون على أحواله، وهم يسمعون كلام أعدائه المطلعين على حاله)[1].

٥ ـ أن قومه المعادين له الذين هم من أحرص الناس على القدح في نبوته لو علموا أنه تعلم من بشر لطعنوا عليه بذلك وأظهروه؛ فإنهم مع كمال علمهم بحاله يمتنع ألا يعلموا ذلك لو كان، ومع حرصهم على القدح فيه يمتنع أن لايقدحوا فيه، ويمتنع ألا يظهر ذلك[2].

وقد أمر الله ـ تعالى ـ نبيه الكريم ﷺ أن يحتج عليهم بأنهم يعلمون حاله، لم يغب عليهم منه شيء، ويعلمون اتصالاته ولقاءاته، وسفراته وعلاقاته، فلو كان في شيء من ذلك مايبعث على الريبة في أمر هذا العلم الذي أوحي إليه لما توانوا في إظهاره، ولبادروا إلى الاحتجاج به عليه، ولكن شيئا من ذلك لم يكن البتة، وقد جاء بهذا

---

(١) الجواب الصحيح: ٥/ ٣٩٢ [بتصرف].

(٢) انظر المرجع السابق: ٥/ ٣٢٥.

التوجيه الإلهي في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ ﴾[1].

أنكر عليهم أنهم لايعقلون هذا البرهان القاطع على أنه ماتعلم من بشر، وما عانا شيئا من الشعر أو الكهانة، أو دراسة الكتب السابقة، أو مدارسة لها، أو تكلف أن يكون نبي هذه الأمة، أو تكلم بهذا الأمر من قبل، أو كان يراوده أن يُصلح أحوال العالم، أو غير ذلك مما يشبه أمور النبوة وأحوالها، إنما كان كما وصفه الله ـ تعالى ـ بقوله: ﴿ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴿٣﴾ ﴾[2]، وقوله: ﴿ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ ﴾[3]، وقوله: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴿٧﴾ ﴾[4]، وقومه يعرفون هذا منه غاية المعرفة، فقد عاش فيهم أربعين سنة قبل النبوة، لم يلحظوا فيها عليه أدنى ما يُتمسك به، ليكون شبهة حول مفاجأة الوحي له، وحتى مرحلة الإعداد لنزول الوحي، التي هيأ الله ـ تعالى ـ نبيّه فيها لاستقباله، لم تتجاوز أشهرًا معدودة، حُبب إليه فيها الخلاء، وصار يُكثر من التحنث في غار حراء، كما أخبرت بذلك عائشة ـ رضي الله عنها[5] ـ.

ولمعرفة قومه بحالته دلالة أخرى غير انتفاء دراسته على بشر، ألا وهي انتفاء قدرته نفسه على الإتيان بالقرآن من تلقاء نفسه، كما قال لهم لما طلبوا تبديل القرآن ما قاله الله ـ تعالى ـ له: ﴿ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ ﴾[6]، ثم ذكر برهان ذلك بقول ما قاله الله ـ تعالى ـ:

---

(١) سورة يونس: ١٦.

(٢) سورة يوسف: ٣.

(٣) سورة الشورى: ٥٢.

(٤) سورة الضحى: ٧.

(٥) انظر أول صحيح البخاري: ١/٤، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، حديث رقم: (٣).

(٦) سورة يونس: ١٥.

﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ﴾[1].

ولو كان أتى به من تلقاء نفسه لأمكنه إذًا أن يبدّله من تلقاء نفسه، حتى يكون ذلك سببا لإيمان قومه، وهو الحريص أشد الحرص على ذلك.

ولو كان أتى به من تلقاء نفسه؛ فإن ذلك ما كان ليكون إلا بعد تدرج طويل؛ وممارسة مكثفة، يجرب فيها قدراته البيانية والعلمية، حتى يصل إلى ما وصل إليه في القرآن ـ على زعمهم ـ من قمة البيان الإنساني، المضمّن أكمل أنواع العلم والهداية، وقومه يعلمون من حاله تماما أن شيئا من ذلك لم يكن البتة.

٦ ـ أن في القرآن العظيم من الأخبار والمعارف مالم يكن معلوما لأحد من أهل الأرض، لا أهل الكتاب ولاغيرهم، هذا فضلاً عن غفلة النبي ﷺ وقومه عنها، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾[2]، وكما قال ـ تعالى ـ: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾[3]، أما مالا يعلمه أهل الكتاب مما في القرآن فمثاله كما يقول شيخ الإسلام: (قصة هود[4] وصالح وشعيب، وبعض التفاصيل

---

(١) سورة يونس: ١٦.

(٢) سورة النساء: ١١٣.

(٣) سورة هود: ٤٩.

(٤) قد روى الطبري بسنده في التفسير (١/ ٤١٠) عن عاصم بن عمر بن قتادة الأنصاري عن أشياخ من الأنصار في سبب نزول قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾، أنها نزلت في اليهود؛ كانوا يقولون: إن نبيا الآن مبعثه قد أظل زمانه، يقتلكم قتل عاد وإرم... إلخ. فهذا الخبر قد يشعر بأن عند أهل الكتاب طرفًا من خبر قبيلة عاد الذين بعث فيهم هود، لكن يظهر لي أن هذا لايشكل على كلام الشيخ، لأن هذا خرج مخرج المثل، المعبر به عن المبالغة في القتل، وهذا قد يكون مما تلقّفه يهود =

في قصة إبراهيم وموسى وعيسى، مثل تكليم المسيح في المهد، ومثل نزول المائدة؛ فإن هذا لايعرفه أهل الكتاب، ومثل إيمان امرأة فرعون، وغير ذلك، فيمتنع أن يقال: إن هذا تعلمه من أهل الكتاب)[1].

هذا فضلاً عما في القرآن من أحكام وشرائع باهرة، ما كان لأهل الكتاب ولا غيرهم أن يدانوها بعلمهم، فضلاً عن أن يكونوا مصدرها.

هذه بعض الردود القاطعة لشبهة المكذبين، الذين يقولون ما حكاه الله عنهم: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ﴾[2]، وقد تقدم مايرد ذلك في المبحث المتعلق بدلالة أحواله.

= الجزيرة عن العرب، كما أن سماعهم بخبر عاد لايلزم منه العلم باسم نبيّهم وخبره مع قومه، وقد يكون هذا أيضا من تعبير بعض الرواة، حكاه بالمعنى عن أهل الكتاب؛ فإن للقصة روايات كثيرة خالية من ذكر عاد وإرم، أما معرفة عرب الجاهلية بقصة صالح فيشهد لها قول زهير في معلقته:

فتنتج لكم غلمان أشأم كلّهم
كأحمر عادٍ ثم ترضع فتفطم

فإن أحمر عاد المذكور هو قدار بن سالف، عاقر الناقة، وعاد في هذا البيت هي عاد الثانية، وهي قبيلة ثمود الذين بعث فيهم صالح ـ عليه السلام ـ. انظر شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لابن الأنباري: ص٢٦٩. وشرح القصائد المشهورات لابن النحاس: ١/ ١١٤.

(١) الجواب الصحيح: ٥/٣٨٨.

(٢) سورة النحل: ١٠٣.

الفصل السادس
أدلة البعث والجزاء
مقدمة

الإيمان باليوم الآخر هو الركن الخامس من أركان الإيمان، كما جاء في حديث جبريل المشهور[1]، ويتضمن الإيمان به: الإيمان بمسائل غيبيةٍ كثيرة، أغلبها سمعي لاسبيل للعقل إلى معرفته إلا من جهة الوحي، وإنما يستند عقلاً إلى دلائل النبوة، وذاك مثل النفخ في الصور، وصفة النشر، والحشر، والشفاعة، والصراط، والجنة والنار، وتفاصيل ذلك كله، وغيره مما جاء في الكتاب العزيز وصحيح السنة، وأورده العلماء في مصنفاتهم الاعتقادية في الأبواب المتعلقة بالإيمان باليوم الآخر.

إلا أن هناك مسألتين أساسيتين هما الأصل الأهم في هذا الباب، جاء الاستدلال العقلي عليهما مؤكّدًا في القرآن والسنّة مرة بعد مرة، هما:

إمكان البعث في ذاته، وعدم امتناعه عقلاً، ودخوله تحت قدرة الله ـ تعالى ـ الشاملة.

وضرورة الجزاء، وامتناع انتفائه، بمقتضى حكمة الله التامة وعدله.

وكونهما الأهم في هذا الباب هو من حيث إثباتهما؛ والاستدلال

---

(١) انظر صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان...، (٤٦/١، ٤٧)، حديث رقم: (٨).

لهما، فإن غيرهما من السمعيات منبنٍ عليهما، أما من حيث اعتقادهما والإيمان بهما: فيستويان في ذلك مع سائر ما أخبر به الوحيان دون تفصيل إلى سمعي مهم، وعقلي أهم، والله أعلم.

وفي هذا الفصل نعرض استدلال القرآن والسنّة عقلا لهذين الأصلين من أصول الإيمان باليوم الآخر، وذلك في مبحثين:

الأول ـ أدلة البعث.

الثاني ـ أدلة الجزاء.

المبحث الأول

أدلة إمكان البعث وقدرة الرب عليه

البعث في اللغة: الإثارة، يقال بعثت الناقة إذا أثرتها[1]، وفي الاصطلاح الشرعي: إثارة الناس من قبورهم يوم القيامة، وإعادتهم بعد موتهم للحساب والجزاء.

والإمكان هو عدم اقتضاء الشيء الوجود والعدم لذاته[2].

أما القدرة فهي الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة[3].

والمستدَل عليه هنا أمران:

الأول ـ إمكان البعث في ذاته، وعدم امتناعه، الثاني ـ قدرة الرب ـ تعالى ـ عليه، وهذا قدر زائد على مجرد الإمكان، ويتطلب دلالة مستقلة، والقرآن استدل عقلاً على الأمرين.

أما وجوب وقوع البعث لامحالة؛ فإنما يُعلم من جهة السمع، إذ غاية مايدل عليه العقل في مثل هذا: الإمكان وعدم الامتناع، وإن كان ما سيأتي في المبحث الثاني من دلالة العقل على ضرورة الجزاء الأخروي، قد يدل على ذلك دلالة التزام.

وإنما قلنا: إن ذلك قد يدل، دون قطع؛ لأن العقل لايمنع حصول الجزاء دون البعث، كأن يكون في القبور، أو الدنيا، وإن كان

---

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: ١/٢٦٦. مادة (بعث).

(٢) انظر التعريفات للجرجاني: ص٣٦.

(٣) انظر المرجع السابق: ص١٧٣.

السمع يمنع ذلك.

والله ـ سبحانه وتعالى ـ لما بين في كتابه إمكان البعث عقلاً لم يكتف ببيان إمكانه في الذهن؛ فإن ذلك غير كاف في حصول الإمكان الخارجي، بل بيّن انتفاء امتناعه في الخارج بما نبه إليه من وجوده، أو وجود نظائره، أو وجود ماهو أولى بالوجود منه.

وذلك أن الإمكان الذهني حقيقته: عدم العلم بالامتناع، وهذا لايستلزم العلم بإمكان وقوعه خارج الذهن، إذ قد يكون الشيء ممتنعا في الخارج ولو لغيره، وإن لم يعلم الذهن امتناعه في ذاته، فيبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي، وهذا هو الإمكان الذهني، وهو غير كاف في إقامة الدلالة على البعث، وبذلك نعلم فضل طريقة القرآن على ما يذكره بعض المتكلمين[١]، من إثبات الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني وعدم العلم بالامتناع؛ لأنه كما يقولون: لو قدر وجوده لم يلزم من ذلك محال؛ فإن الشأن في هذه المقدمة، فمن أين يُعلم أنه لايلزم من تقدير وجوده محال؟ ولاينفع مايحتج به بعضهم بأنا لانعلم امتناعه كما نعلم امتناع الأمور الظاهر امتناعها، كاجتماع النقيضين؛ فإن القضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها، كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لايقدح في كونها ضرورية، ولايوجب أن مالم يظهر امتناعه يكون ممكنا؛ لأن الشيء قد يكون ممتنعا لأمور خفية لازمة له، فمالم يُعلم انتفاء تلك اللوازم، أو عدم لزومها لايمكن الجزم بإمكانه[٢].

---

(١) انظر مثلاً المحصل للرازي: ص٣٣٨، ٣٣٩.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٣٠ ـ ٣٢، ومنهاج السنة: ١/ ٣٧٠، ومابعدها، والرد على المنطقيين: ص٣١٨، ومابعدها، ومجموع الفتاوى: ٣/ ٢٩٨ ـ ٣٠٠.

والطرق التي بها يُعلم الإمكان الخارجي للبعث ثلاثة كما تقدم:

الأول ـ إثبات إمكان البعث بدلالة وقوعه.

الثاني ـ إثباته بدلالة وقوع نظيره.

الثالث ـ إثباته بدلالة وقوع مايكون البعث أولى بالوقوع منه.

وإلى هذه الطرق مرجع الأدلة المستخدمة في الكتاب، والسنّة لإثبات البعث، كما أن نظائر هذه الطرق مستخدم لإثبات قدرة الرب ـ تبارك وتعالى ـ على البعث والإنشار.

والنصوص النقلية دلت على المطلبين معًا لتلازمهما، فما دل على الإمكان دل على القدرة، وما دل على القدرة دل على الإمكان.

وبالنظر في مجموع هذه النصوص نجد أن الأدلة العقلية المستخدمة لإثبات البعث والقدرة عليه تتمثل في الأقيسة العقلية التالية[1]:

١ ـ قياس الإعادة على البدء.

٢ ـ قياس الإعادة على خلق السموات والأرض، وهذا والأول يرجعان إلى الطريق الثالث.

٣ ـ قياس الإعادة على إحياء الأرض الميتة.

٤ ـ قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر، وهذا وسابقه يرجعان إلى الثاني.

٥ ـ قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا، وهذا يرجع إلى الأول.

---

(١) انظر الإتقان للسيوطي: ١٣٦/٢، والرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٣١٨ ـ ٣٢٢ وأضواء البيان للشنقيطي: ٢٠٣/٣، ٢٠٤، وتفسير الرازي: ١٦/١٧ ـ ١٨.

٦ ـ قياس الإعادة على إنماء الأحياء بعد هزالهم.

ولنفصل القول على كل من هذه الأقيسة.

١ ـ قياس الإعادة على البدء.

قياس الإعادة على البدء هو من قياس الأولى، الذي تقدم استخدامه في الإلـهيات، وقد جاء استخدامه في القرآن في الدلالة على البعث في كثير من المواضع، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾ ﴾[١]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَـٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾[٢]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾[٣]، على أرجح الأقوال في تفسيرها[٤]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ ﴿٧﴾ ﴾[٥].

---

(١) سورة الروم: ٢٧.

(٢) سورة الواقعة: ٦٠ ـ ٦٢.

(٣) سورة الأعراف: ٢٩.

(٤) انظر جامع البيان لابن جرير الطبري: ٨/١٥٨، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٢/٢٣٣، ٢٣٤.

(٥) سورة الحج: ٥ ـ ٧.

ومثل هذا في القرآن كثير.

يقول الشنقيطي ـ رحمه الله ـ: (ولأجل قوة دلالة هذا البرهان المذكور على البعث بيّن ـ جل وعلا ـ أن من أنكر البعث فهو ناس للإيجاد الأول، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ﴾[1] . . . الخ)[2].

ونظير هذا الاستدلال في السنّة ما رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة وابن عباس ـ رضي الله عنهم ـ عن النبي ﷺ قال: «يقول الله ـ تعالى ـ: شتمني ابن آدم، وما ينبغي له ذلك، وكذّبني ابن آدم، وما ينبغي له ذلك، فأما شتمه إياي فقوله: إني اتخذت ولدا، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفوا أحد، وأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته»[3].

ووجه هذا الدليل أن المنكرين للبعث لاينازعون في أن الله ـ تعالى ـ يخلق في الدنيا أناسًا أمثالهم، فهذا واقع مشاهد ومحسوس؛ فإن الله ـ تعالى ـ يخلق قرنا بعد قرن، ويخلق الولد من الوالدين، وهذه هي النشأة الأولى التي قد علموها.

فالنشأة الأخرى التي أنكروها نظير هذه التي علموها، فما مستند الإنكار؟[4].

وهذه الدلالة ظاهرة على كل من الإمكان والقدرة، ومن استخدامها

---

(١) سورة يس: ٧٨.

(٢) أضواء البيان: ٥/١٩، ٢٠.

(٣) الصحيح، كتاب التفسير باب تفسير سورة الإخلاص، (٤/١٩٠٣)، حديث رقم: (٤٦٩٠).

(٤) انظر الفتاوى: ١٧/٢٥١، ٢٥٢، وإعلام الموقعين: ١/١٨٨.

في القدرة قوله ـ تعالى ـ لزكريا ـ عليه السلام ـ: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ۝٩﴾[1]. ومن الآيات التي تحمل هذه الدلالة: قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[2]. وحول هذه الآية بحث، فقد أخطأ بعض المتكلمين خطأً فاحشًا في فهم الآية، جرَّه إلى التجرؤ على حُجّيتها، ووصفها بأنها غير مُفحمة، وليس فيها فلج للخصم[3].

وذلك أنه زعم أن موطن الوهن في هذه الحجة، الذي أنزلها عن رتبة اليقين، أنه ليس من أنكر الحشر ينكر الإعياء، فكيف يُحتج عليه بانتفائه؟ وظاهرٌ أن هذا الاعتراض مبني على أن المذكور في الآية: هو الإعياء الذي هو النَّصَب واللغوب، وأن المعنى: إذا كنا ما تعبنا في الخلق الأول، فكيف نتعب في الثاني؟

وهذا فهم ساذج للآية، فإن العِيّ المذكور فيها ليس هو الإعياء قطعا، وإنما هو من قول العرب: عيّ وعَيِيَ بأمره إذا لم يهتد لوجهته، فألعَيّ بالأمر يكون عاجزًا عنه، مثل ألا يدري ما يفعل فيه، فجاء في الآية نفي ذلك عن الله ـ تعالى ـ في صيغة الاستفهام المتضمن للإنكار، وأن ذلك معلوم لدى المخاطب، فقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ﴾ معناه: أفلم نكن عالمين بما نصنع فيه ولا قادرين عليه؟ أم خلقناه بعلمنا وقدرتنا؟ وهذا نظير قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[4][5].

---

(١) سورة مريم: ٩.

(٢) سورة ق: ١٥.

(٣) ذكره شيخ الإسلام عن إلكيا الهراسي، انظر درء التعارض: ٧/ ٣٨٠، ومابعدها.

(٤) سورة الأحقاف: ٣٣.

(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٧/ ٣٨٠، ومابعدها.

٢ ـ قياس الإعادة على ماهو أبلغ منها.

قياس الإعادة على ماهو ابلغ منها من قياس الأولى، والمقصود أن إمكان خلق الأعظم، والقدرة عليه، دالان على حصول ذلك فيما هو دونه، ولاشك أن خلق السمٰوات والأرض أعظم من خلق البشر، كما دل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾[1]. وقد كثر في القرآن الاستدلال بالقدرة على خلقهما؛ على القدرة على ماهو دونهما. كما في قوله ـ تعالى ـ في ردّه على أبيّ بن خلف وأمثاله من المكذبين بالبعث: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ أي مثل هؤلاء البشر؟ ﴿بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾﴾[2]، وكما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿۞ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى ٱلظَّٰلِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ﴿٩٩﴾﴾[3]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٣﴾﴾[4]، وقد تقدم تقرير دلالة هذه الآيات.

ومن الإشارات اللطيفة إلى هذه الدلالة قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾﴾[5]. والشاهد من هذه الآية آخرها كما هو ظاهر، وقد قال الرازي بعد تفسيرها: (اعلم أن الدلائل المذكورة كما تدل على وجود الصانع الحكيم فهي أيضا

---

(١) سورة غافر: ٥٧.
(٢) سورة يس: ٨١.
(٣) سورة الإسراء: ٩٩.
(٤) سورة الأحقاف: ٣٣.
(٥) سورة الرعد: ٢.

تدل على صحة القول بالحشر والنشر؛ لأن من قدر على خلق هذه الأشياء وتدبيرها على عظمتها وكثرتها فلأن يقدر على الحشر والنشر كان أولى)[1].

ومما يدخل في هذا الضرب من الاستدلال على البعث قوله ـ تعالى ـ في ردّه على المنكرين لمّا قالوا: ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾ ۞ قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا ﴿٥١﴾﴾[2].

قال ابن القيم: (مضمون الدليل: إنكم مربوبون مخلوقون مقهورون على ما يشاء خالقكم؟ وأنتم لاتقدرون على تغيير أحوالكم من خلقة إلى خلقة لاتقبل الاضمحلال، كالحجارة والحديد، ومع ذلك فلو كنتم على هذه الخلقة من القوة والشدة لنفذت أحكامي فيكم وقدرتي ومشيئتي، ولم تسبقوني ولم تفوتوني، كما يقول القائل لمن هو في قبضته: اصعد إلى السماء فإني لاحقك، أي: لو صعدت إلى السماء لحقتك.

وعلى هذا فمعنى الآية: لو كنتم حجارة أو حديدًا أو أعظم خلقا من ذلك لما أعجزتموني ولما فُتّموني... وهذا من أبلغ البراهين القاطعة التي لاتعرض فيها شبهة البتة، بل لاتجد العقول السليمة عن الإذعان والانقياد لها أبدًا)[3].

٣ ـ قياس الإعادة على إحياء الأرض الميتة.

قياس الإعادة على إحياء الأرض الميتة هو من باب الاستدلال

---

(١) مفاتيح الغيب: ١٨/ ٢٣٤.

(٢) سورة الإسراء: ٤٩ ـ ٥١.

(٣) إعلام الموقعين: ١/ ١٩١، ١٩٢، وانظر الصواعق المرسلة: ٢/ ٤٧٨ ومابعدها.

على البعث بنظيره في قدرة الله ـ تعالى ـ، وذكره في القرآن كثير جدًا.

يقول ابن القيم: (وقد كرر ـ سبحانه ـ ذكر هذا الدليل في كتابه مرارًا؛ لصحة مقدماته ووضوح دلالته، وقرب تناوله، وبُعده من كل معارضة وشبهة، وجعله تبصرة وذكرى، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝٧ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ۝٨ ﴾[1].)[2].

ومن مواضع ذكره في القرآن قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[3].

ومنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٣٩ ﴾[4]، قال ابن القيم: (فدل ـ سبحانه ـ بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة: هي عموم قدرته ـ سبحانه ـ، وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة)[5].

ومنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ۝١٩ ﴾[6].

قال ابن القيم: (فدل بالنظير على النظير، وقرّب أحدهما من

---

(١) سورة ق: ٧، ٨.
(٢) إعلام الموقعين: ١/١٩٣، ١٩٤.
(٣) سورة الأعراف: ٥٧.
(٤) سورة فصلت: ٣٩.
(٥) إعلام الموقعين: ١/١٨٦.
(٦) سورة الروم: ١٩.

الآخر جدًا بلفظ الإخراج. أي: يُخرجون من الأرض أحياءً، كما يُخرج الحي من الميت ويُخرج الميت من الحي)[1].

ومواضع ذكر هذا الدليل في القرآن كثيرة جدًا كما أسلفنا[2].

وأما ذكره في السنّة فقد جاء في حديث لقيط بن عامر ـ رضي الله عنه ـ، ـ وهو حديث طويل ـ، جاء فيه:

«فقلت: يا رسول الله: كيف يجمعنا بعدما تمزقُنا الرياح والبلى والسباع؟ قال: أنبئك بمثل ذلك في آلاء[3] الله، الأرضَ أشرفت عليها وهي مدرة[4] بالية، فقلت لاتحيا أبدًا، ثم أرسل ربك عليها السماء، فلم تلبث عنك إلا أيامًا حتى أشرفت عليها وهي مشربة[5] واحدة، ولعمرو إلـٰهك لهو أقدر على أن يجمعكم من الماء، على أن يجمع نبات الأرض، فتخرجون من الأصواء[6] ومن مصارعكم، فتنظرون إليه

---

(١) إعلام الموقعين: ١/ ١٨٦.

(٢) انظر مثلاً هذه المواضع: البقرة: ١٦٤، النحل: ٦٥، الروم: ٥٠، فاطر: ٩، الزخرف: ١١، الجاثية: ٥.

(٣) آلاء: كذا في السنّة، وفي منال الطالب في شرح طوال الغرائب ص٢٣٨ أورد الرواية وشَرَحَها على أنها: (في إل الله) وأن معناها: في إلـٰهيّة الله وقدرته، وهي أنسب للسياق من (آلاء) التي معناها: نعم الله، واحدتها: ألىً وإلىً. انظر تهذيب اللغة للأزهري: ١٥/ ٤٣٠.

(٤) قوله: (مَدَرَة): واحدة المدر، وهو الطين والتراب.

(٥) قوله: (مشربة): وقع في منال الطالب (شَرْبة) بمعنى: المرة من الشُّرب، وإن فتحت الراء، فمعناها أن الماء قد غمر الأرض حتى صارت كحوض النخلة، و(مشربة) هنا هي على هذا المعنى الثاني.

(٦) قوله: (الأصواء) هي القبور، واحدها (صُوى) وواحد هذه: صُوة، وهي الأعلام المنصوبة على الأرض، أو هي المكان المرتفع فيه غلظ. انظر هذا الشرح في منال الطالب لابن الأثير: ص٢٣٨، ٢٣٩. وزاد المعاد: ٣/ ٦٧٨ ـ ٦٨١.

وينظر إليكم. . . »[1].

وروى أبو داود الطيالسي بسنده عن أبي رزين العقيلي قال: قلت: يا رسول الله، كيف يحي الله الموتى؟ قال: «أما مررت بوادي ممحل، ثم مررت به خضرًا»؟ قال: بلى. قال: «فكذلك النشوز. أو قال: كذلك يحي الله الموتى»[2].

٤ ـ قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر.

قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر من باب قياس الإعادة على نظيرها في قدرة الله ـ تعالى ـ، بل على ماهو أبلغ منها، وقد ردّ الله ـ تعالى ـ بذلك على من قال: ﴿مَن يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾﴾[3] وهذا ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ (استفهام إنكار متضمن للنفي، أي: لا أحد يحي العظام وهي رميم؛ فإن كونها رميما يمنع عنده إحياءها لمصيرها إلى حال اليبس والبرودة المنافية للحياة، التي مبناها على الحرارة والرطوبة. . . فبين الله ـ تعالى ـ إمكان إحيائها ببيان ماهو أبعد من ذلك وقدرته عليه فقال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾[4]، فبين

---

(١) سبق تخريجه في ص: ٣٦٨.

(٢) المسند: ص١٤٧، برقم (١٠٨٩)، وأخرجه أحمد في المسند: ٤/١١، ١٢، والطبراني في الكبير: ١٩/٢٠٨، وقال الهيثمي في المجمع (١/ ٨٥): رجاله موثقون، وحسنه الألباني في صحيح الجامع: ١/ ٢٨٤ برقم (١٣٣٤)، وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة: ص٢٩٠ برقم (٦٣٩) وقال الألباني: إسناده ضعيف. وأبو رزين العقيلي راوي هذا الحديث هو نفسه لقيط ابن عامر بن المنتفق بن عامر بن عقيل ابن عامر وافد بني المنتفق، الصحابي الذي روى الحديث السابق. انظر الإصابة: ٣/ ٣١١.

(٣) سورة يس: ٧٨.

(٤) سورة يس: ٧٩ ـ ٨٠.

أنه أخرج النار الحارة اليابسة من البارد الرطب، وذلك أبلغ في المنافاة؛ لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة، إذ الرطوبة تقبل من الانفعال مالا تقبله اليبوسة، ولهذا كان تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب، وإن كانت النار نفسها حارة يابسة؛ فإنها جسم بسيط، واليبس ضد الرطوبة، والرطوبة يُعنى بها البلّة كرطوبة الماء، ويُعنى بها سرعة الانفعال، فيدخل في ذلك الهواء، فكذلك يُعنى باليبس عدم البلّة، فتكون النار يابسة، ويراد باليبس بطء الشكل والانفعال، فيكون التراب يابسًا دون النار، فالتراب فيه اليبس بالمعنيين، بخلاف النار، لكن الحيوان الذي فيه حرارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة: التراب والماء والهواء[1]، وأما الجزء الناري فللناس فيه قولان: قيل: فيه حرارة نارية، وإن لم يكن فيه جزء من النار، وقيل: بل فيه جزء من النار، وعلى كل تقدير فتكوّن الحيوان من العناصر أولى بالإمكان من تكون النار من الشجر الأخضر، فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر نارا أولى بالقدرة أن يخلق من التراب حيوانا؛ فإن هذا معتاد)[2].

وقال أبو الحسن الأشعري معلقا على هذه الآية: (فدلهم بما يشاهدونه من جعله النار من العفار والمرخ ـ وهما شجرتان خضراوان إذا حكّت إحداهما بالأخرى بتحريك الريح لهما اشتعل النار فيهما ـ على جواز إعادته الحياة في العظام النخرة، والجلود الممزقة)[3].

---

(١) الظاهر أنه يقصد الجوامد والسوائل والغازات عمومًا، لاخصوص التراب والماء والهواء المعروفة، بدلالة قوله قبل ذلك (.. تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب)، وعلى كل فهو لايقصد بالعناصر المصطلح المستخدم حديثاً في علم الكيمياء، فلا يعترض عليه بأن من السذاجة حصرها في ثلاثة أو أربعة، بعدما اكتُشف منها حديثا.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٣٣/١، ٣٤ [بتصرف].

(٣) رسالة إلى أهل الثغر: ص١٦٠، ١٦١.

وقد نبه ابن عاشور في تفسيره إلى أنه ليس المراد من وصف الشجر في الآية بالخضرة اللون، (وإنما المراد لازمه وهو الرطوبة؛ لأن الشجر أخضر اللون مادام حيا، فإذا جف وزالت منه الحياة استحال لونه إلى الغبرة، فصارت الخضرة كناية عن رطوبة النبت وحياته)[1].

وفي دليل الآية ـ كما يقول ابن القيم ـ: (جواب عن شبهة من قال من منكري المعاد: الموت بارد يابس، والحياة طبعها الرطوبة والحرارة، فإذا حل الموت بالجسم لم يمكن أن تحل فيه الحياة بعد ذلك؛ لتضادّ ما بينهما، وهذه شبهة تليق بعقول المكذبين الذين لاسمع لهم ولاعقل؛ فإن الحياة لاتجامع الموت في المحل الواحد ليلزم ما قالوا، بل إذا أوجد الله فيه الحياة وطبْعَها ارتفع الموت وطبعُه، وهذا الشجر الأخضر طبعه الرطوبة والبرودة، تخرج منه النار الحارة اليابسة)[2].

٥ ـ قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا.

قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا هو استدلال على إمكان الشيء بوقوعه فعلاً، وقد نبه الله ـ تعالى ـ إلى هذا في مواضع كثيرة من كتابه، وفي سورة البقرة وحدها تكرر ذكر هذا البرهان ست مرات.

قال ـ تعالى ـ: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾[3].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾ ﴾[4].

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٣/ ٧٧.

(٢) إعلام الموقعين: ١/ ١٨٩، ١٩٠، وانظر الصواعق المرسلة: ٢/ ٤٧٥.

(٣) سورة البقرة: ٢٨.

(٤) سورة البقرة: ٥٥ ـ ٥٦.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَءْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾ ﴾[1].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ ۞ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾ ﴾[2].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾ ﴾[3].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾ ﴾[4].

وسيأتي التعليق على بعضها.

وإذا ثبت أن الإحياء بعد الموت والبلى واقع فعلاً ولو مرة واحدة، فإن هذا كافٍ في الدلالة القاطعة على إمكانه، وقدرة الرب ـ تعالى ـ عليه؛ لأن من أحيا نفسًا واحدة بعد موتها فهو قادر على إحياء جميع النفوس، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا

---

(١) سورة البقرة: ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) سورة البقرة: ٢٤٣.

(٣) سورة البقرة: ٢٥٩.

(٤) سورة البقرة: ٢٦٠.

﴿كَنَفۡسٖ وَٰحِدَةٍۚ﴾[1] [2].

ولايضر هذه الدلالة كونُها متوقفة على ثبوت الخبر بوقوع ذلك، وقد تقدم التنبيه على مثل هذا، وحجيتها على من لم يحضرها أو يشاهدها[3].

وقد تواترت الأخبار بمالا مجال معه للشك في وقوع ما أخبر عنه القرآن من قصص الذين أحياهم الله في الدنيا بعد موتهم، كما في قصة القتيل الذي ضُرب ببعض البقرة، والذين خرجوا من ديارهم حذر الموت، وأصحاب الكهف، وغيرهم ممن تواترت أخبارهم وتناقلتها الأمم قرنا بعد قرن.

وهذه أمثلة ما ذكره الله ـ تعالى ـ من دلالة هذه القصص على البعث:

* يقول الله ـ جل وعلا ـ في بيان دلالة قصة أصحاب الكهف على البعث: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعۡثَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ لِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيۡبَ فِيهَآ﴾[4]، فبين أن الحكمة من إطلاع الناس على خبرهم أن يدركوا حقيقة البعث، وقدرة الله ـ تعالى ـ عليه[5].

وقد يقال: إن الضرب على آذانهم سنين عددًا لايعني إماتتهم، فهم كانوا أحياء وإن لم يكن لهم إدراك، فلا يستدل بقصتهم على البعث.

والجواب: أن السياق صريح في الاستدلال بقصتهم على البعث، أما وجه ذلك مع كونهم ليسوا بميتين، فالحال التي لبثوا عليها في كهفهم ثلاث مائة سنين تأخذ حكم الموت دون شك، فهي نوع وفاة مثله، ومثل النوم، كما دل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ

---

(١) سورة لقمان: ٢٨.

(٢) انظر أضواء البيان للشنقيطي: ٣/ ٢٠٤.

(٣) راجع ص: ٤٨٨، ٤٨٩.

(٤) سورة الكهف: ٢١.

(٥) انظر تفسير الرازي: ٢١/ ١٠٥.

﴿ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّىۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾[١].

فإذا كان الإرسال من الوفاة الصغرى دليلاً على البعث[٢]، فلاشك أن بعث أصحاب الكهف من رقدتهم أولى بالدلالة عليه.

ومع مافي قصتهم من الآيات العظيمة الدالة على قدرة الله ـ تعالى ـ فقد قال عنهم: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَـٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَـٰتِنَا عَجَبًا ﴿٩﴾﴾[٣]، أي: ليسوا أعجب من آيات الله، بل من آيات الله ـ تعالى ـ ماهو أعجب من ذلك[٤].

* يقول الله ـ تعالى ـ في قصة عزير: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَـٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِا۟ئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِا۟ئَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ[٥] ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ[٦] كَيْفَ نُنشِزُهَا[٧] ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا

---

(١) سورة الزمر: ٤٢.

(٢) انظر تفسير البغوي: ٤/ ٨١.

(٣) سورة الكهف: ٩.

(٤) انظر تفسير ابن جرير الطبري: ١٥/ ١٩٧، وتفسير الرازي: ٢١/ ٨١، ٨٢، ٨٣.

(٥) أي: لم تغيّره السنون. معاني القرآن للفراء: ١/ ١٧٢، ومجاز القرآن لأبي عبيدة: ١/ ٨٠.

(٦) العظام: قيل المقصود عظام الرجل، وقيل عظام الحمار، ورجح ابن جرير أن المراد عظام نفسه وحماره، وعلى هذا قيل: إن أول ما أحيا الله فيه بصره ليرى بعينيه كيف يؤلف الله ـ تعالى ـ عظامه ويكسوها لحما، ولايلزم هذا إن لم يَرد به خبر صحيح؛ فإن العبرة حاصلة من نظره إلى نفسه وحماره على كل حال، سواء بعد إحيائهما أو أثناءه، والله أعلم. انظر تفسير الطبري: ٣/ ٤٢.

(٧) وقُرئت: نُنشرها من الإنشار بمعنى الإحياء، انظر السبعة: ١٨٩، أما =

﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾﴾[1].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ﴾ فيه بيان الحكمة والعلة فيما فعل به من الإماته والإحياء، وهي أن تكون قصته علامة ظاهرة للناس على قدرة الله ـ تعالى ـ على البعث، بعد أن كان ما فُعل به جوابا على تساؤله: ﴿أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.

يقول الشيخ عبدالرحمن الدوسري ـ رحمه الله تعالى ـ: (أما كون ما رأى آية له فظاهر واضح، وأما كونه آية للناس فهو أن علمهم بحادثته من أكبر الآيات التي تكون حجة على من عرفه من ولده وقومه، ممن علم موته وإحياء الله له بعد مائة سنة، وعلى من بُعث إليه إن كان نبيا، والله أعلم)[2].

وفي قوله: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾﴾ استدلال منه بالشيء على نظيره، وعلى ماهو دونه في القدرة؛ فإنه اعتبر مما رأى، وتوصل إلى اليقين التام بأن من قدر على إحياء العظام وهي رميم، وتأليف بعضها إلى بعض، وكسوها باللحم، أنه ذو قدرة عامة شاملة، لايعجزه شيء مهما عظم وكبر، ومهما دق ولطف.

* يقول ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾[3]، ومن جملة الكفر المستنكر بهذا الاستفهام إنكار البعث.

وقد ذكر الله ـ تعالى ـ في هذه الآية أربعة أمور، ثلاثة منها مشهودة،

= الإنشاز: فهو نقلها من موضع إلى موضع، أي نجمعها ونؤلف بينها. وانظر معاني القرآن للفراء: ١/ ١٧٢، ومجاز القرآن لأبي عبيدة: ١/ ٨٠.

(١) سورة البقرة: ٢٥٩.

(٢) صفوة الآثار والمفاهيم: ٣/ ٤٧٦.

(٣) سورة البقرة: ٢٨.

والرابع موعود به، وماهو إلا طور منها، فالذي أحياكم بعد أن كنتم أمواتا في النطف، ما الذي يعجزه عن إحيائكم بعدما يميتكم[1].

٦ ـ **قياس الإعادة على إنماء الأحياء بعد هزالهم.**

هذا القياس ذكره الرازي في تفسيره، وجعله مشارًا إليه بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾﴾[2].

ومفاده (أن كل واحد منا يجد من نفسه الزيادة في النمو بسبب السمن، والنقصان والذبول بسبب الهزال، ثم إنه قد يعود إلى حاله الأولى بالسمنة، وإذا ثبت هذا فنقول: ما جاز تكوّن بعضه لم يمتنع أيضا تكوّن كله، ولما ثبت ذلك ظهر أن الإعادة غير ممتنعة)[3].

ولايخلو هذا الاستنباط من تكلف، والذي يظهر أن المقصود بالإنشاء في الآية النشأة الآخرة، لا ما يتعلق بالدنيا من التخليق، والإنماء والإهزال الذي ذكره الرازي، بدليل قوله ـ تعالى ـ بعدها: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ﴾.

---

(١) انظر بدائع الفوائد لابن القيم: ٤/١٣٧.

(٢) سورة الواقعة: ٦١.

(٣) تفسير الرازي: ١٧/١٦ [بتصرف يسير].

المبحث الثاني
أدلة الجزاء

الجزاء الأخروي واجب بمقتضى خبر الأنبياء والمرسلين، كما أنه معلوم بمقتضى دلالة حكمة الله ـ تعالى ـ وعدله، وتنزهه عن الظلم والعبث، وهذا كما يُعلم بالسمع، فهو أيضا يعلم ضرورة من طريق العقل، كما سيتبين من عرض الأدلة إن شاء الله ـ تعالى ـ.

ومما يدل على وجوبه مفهوم قوله ـ تعالى ـ: ﴿ وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿٩٥﴾ ﴾[1].

قال ابن عطية في تفسيرها: (ويتجه في الآية معنىً ضِمْنَه وعيد بيّن، وذلك أنه ذكر من عمل صالحًا وهو مؤمن، ثم عاد إلى ذكر الكفرة الذين مِن كفرهم ومعتقدهم أنهم لايحشرون إلى رب، ولا يُرجعون إلى معاد، فهم يظنون بذلك أنه لاعقاب ينالهم، فجاءت الآية مكذبة لظن هؤلاء، أي: ويمتنع على الكفرة المهلكين أنهم لايرجعون، بل هم راجعون إلى عقاب الله، وأليم عذابه، فتكون ﴿ لَا ﴾ على بابها، والحرام على بابه، وكذلك الحِرْم، فتأمله)[2].

---

(١) سورة الأنبياء: ٩٥.

(٢) المحرر الوجيز: ٤/٩٩، وأكثر المفسرين على أقوالٍ أخرى في الآية، لاتتوافق مع استشهادنا بها، انظر زاد المسير لابن الجوزي: ٥/٣٨٧، ٣٨٨، وقد صرح النحاس أن الآية مشكلة، كما نقل عنه القرطبي في تفسيره: ١١/٣٤٠، وقال الزجاج عن ظاهر الآية إنه (يحتاج إلى أن يبيّن، ولا أعلم أحدًا من أهل اللغة، ولامن أهل التفسير بينه). انظر معاني القرآن وإعرابه: ٣/٤٠٤، ٤٠٥، وانظر من وافق ابن عطية؛ في محاسن التأويل =

وليس هذا من الإيجاب العقلي على الله ـ تعالى ـ الذي ذهب إليه المعتزلة[1] ـ في شيء البتة، وإنما هو أمر أوجبه الله ـ تعالى ـ على نفسه[2]، على نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[3]، وفي الحديث القدسي الذي رواه مسلم بسنده عن أبي ذر أن الله ـ تعالى ـ قال: «إني حرمت الظلم على نفسي»[4].

والأدلة العقلية الشرعية المستخدمة لتقرير ضرورة الجزاء الأخروي ثوابا وعقابًا ترجع إلى مقتضى صفتين عظيمتين من صفات الرب ـ جل وعلا ـ:

الأولى ـ كمال الحكمة، المستلزم تنزهه عن العبث واللعب.

الثانية ـ تنزّهه عن الظلم، المتضمن اتصافه بكمال العدل.

وهما صفتان متلازمتان؛ لأن الحكمة هي: وضع الشيء في موضعه، والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه[5]، وكمال الحكمة يقتضي كمال العدل ويستلزمه، كما أن نفي الظلم عن الله ـ تعالى ـ يتضمن إثبات كمال العدل والحكمة.

فأما اقتضاء الحكمة الإلـٰهية للجزاء الأخروي فبيانه أن الله ـ تعالى ـ قد وهب المكلفين عقولاً يميزون بها بين الحسن والقبيح،

= للقاسمي: ٧/ ٢٩٣، ونظم الدرر للبقاعي: ٥/ ١١٢، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ١٧/ ١٤٥.

(١) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار: ١٢٣، ٣١٤ ـ ٣١٧، ٣٤٥، ٦٤٥ ـ ٦٤٧.

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية: ٢/ ٧٨٥.

(٣) سورة الأنعام: ٥٤.

(٤) الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، (٤/ ١٥٨٣)، برقم (٢٥٧٧).

(٥) انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ٢/ ٩١، ٣/ ٤٦٨.

والخير والشر، والشكر والكفر، كما أنه وهب لهم قُدرًا يقدرون بها على اختيار أحد الضدين، وهذا ثابت بالسمع والحس، والحكمة التامة تقتضي ـ دون شك ـ أن يؤمر المكلفون بالأخذ بالحسن والخير والشكر، ويُرغّبوا في ذلك ويُحثوا عليه، وأن يُنهوا عن القبيح والشر والكفر، ويُرهبوا من ذلك ويزجروا عنه، ومعلوم أن الترغيب والترهيب والحث والزجر إنما يكون بالوعد بالثواب، والوعيد بالعقاب، إما عاجلاً، وإما آجلاً، ومن المشاهد المحسوس يقينًا أن هذا الثواب المرغب فيه، وهذا العقاب المُهدد به، غير حاصلين في الدنيا إلا يسيرًا، فلابد إذن بمقتضى الحكمة التامّة من دار أخرى، يكون فيها تمام الجزاء، وإلا لزم القدح في الحكمة، وفي صدق الوعد والوعيد، وهذا ما ينزه الرب عنه أعظم تنزيه[1].

وأما اقتضاء العدل الإلـٰهي للجزاء الأخروي فظاهر؛ لأن من أعظم مظاهر العدل الإلـٰهي: التفريق بين المحسن والمسيء، كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ[2] سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾[3] فجعل التسوية بين المحسن والمسيء حكما سيئًا، منافيا للحق الذي خلقت به السمٰوات والأرض، والواقع أن هذا التفريق الذي يقتضيه عدل الله ـ تعالى ـ وحكمته غير متحقق تمامًا في الدنيا، بل إنا قد نشاهد الكافر أو المسيء منعمًا في الدنيا، والمحسن المؤمن مبتلىً مقدورًا عليه؛ لحكمة يريدها الله، فلزم من ذلك ضرورةً وجود جزاء أخروي، يتجلى فيه العدل الإلـٰهي بإثابة المحسنين ومعاقبة المجرمين.

---

(١) انظر تفسير الرازي: ١٨/١٧.

(٢) المعنى: أنهم يستوون في الدنيا والآخرة!.

(٣) سورة الجاثية: ٢١، ٢٢.

وقد قيل في معنى قوله -تعالى-: ﴿سَوَآءً مَّحۡيَاهُمۡ وَمَمَاتُهُمۡۚ﴾: إن محيا كل من الذين اجترحوا السيئات والذين آمنوا مساوٍ لمماته، أي لايتبدل حال الفريقين بعد الممات، بل يكونون بعد الممات كما كانوا في الحياة، فيكون ضمير «محياهم» وضمير «مماتهم» عائدين للفريقين على التوزيع[1].

وهذا معنىً صحيح يحتمله لفظ الآية، وإحدى القراءتين لحرف (سواء)[2]، كما يدل عليه ماتقدم من مشاهدة الكفار والمسيئين منعمين في الدنيا، بينما المحسنون على عكس حالهم، وإن كان هذا محصوراً في الناحية المادية، أما الناحية الروحية المتمثلة في اطمئنان النفس وراحة القلب وصلاح البال فلا يكون إلا للمحسنين خاصة دون المسيئين، كما دل على ذلك قوله -تعالى-: ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗ﴾[3]، مع قوله -تعالى-: ﴿وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا﴾[4].

وفيما يلي عرض لما تيسر من الإشارات القرآنية للدلالة السابقة، وفيها مزيد بيان وتوضيح لوجهها.

ففي معنى آية الجاثية السابقة؛ قوله -تعالى-: ﴿أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلۡمُفۡسِدِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلۡمُتَّقِينَ كَٱلۡفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾[5]،

---

(١) انظر تفسير ابن جرير: ١٤٨/٢٥، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ٣٥٣/٢٥.

(٢) قرأ جمهور القراء: (سواءٌ) بالرفع، على أنه كلام مستأنف، وهذا يوافق المعنى الثاني، وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم: (سواءً) بالنصب مفعولاً ثانيا لنجعلهم. وهذا مستند المعنى الأول. انظر تفسير ابن جرير: ١٤٨/٢٥، والسبعة لابن مجاهد: ص٥٩٥.

(٣) سورة النحل: ٩٧.

(٤) سورة طه: ١٢٤.

(٥) سورة ص: ٢٨.

وقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾[1]، وقد علق عليها ابن القيم بقوله: (أنكر ـ سبحانه وتعالى ـ على من نسب إلى حكمته التسوية بين المختلفين، كالتسوية بين الأبرار والفجار؛ بأن هذا حكم سيء قبيح، ينزه الله عنه، ولم ينكره ـ سبحانه ـ من جهة أنه أخبر بأنه لايكون، وإنما أنكره من جهة قبحه في نفسه، وأنه حكم سيء، يتعالى ويتنزّه عنه؛ لمنافاته لحكمته وغناه وكماله، ووقوعُ أفعاله كلها على السواء والصواب والحكمة، فلا يليق به أن يجعل البر كالفاجر، ولا المحسن كالمسيء، ولا المؤمن كالمفسد في الأرض، فدل على أن هذا قبيح في نفسه، ـ تعالى الله عن فعله ـ)[2].

ومن مواطن هذه الدلالة في القرآن: آيات قرنت بين حكمة الله ـ تعالى ـ في خلقه، وحكمته في أمره وحكمه، فجعلت ما تجلى للعالمين من مظاهر حكمته في الخلق والتدبير للآفاق والأنفس دليلاً على كمال حكمته وعدله في أمره وحكمه، كما ذكر الله ـ تعالى ـ عن أولي الألباب أنهم تنبهوا لهذه الدلالة، كما في قوله ـ تعالى ـ عنهم: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾﴾[3]. قال ابن جرير: (لم تخلق هذا الخلق عبثاً ولا لعبًا، ولم تخلقه إلا لأمر عظيم، من ثواب وعقاب، ومحاسبة ومجازاة)[4]، وتصديرهم طلب الوقاية من النار بالفاء ربط منهم بين حكمته وعدله في خلقه، وحكمته وعدله في جزائه، فكأنهم قالوا: يامن خلق الخلق بالحق والعدل، يامن هو منزّه عن النقائص والعيب والعبث، قنا عذاب

---

(١) سورة ن: ٣٥، ٣٦.

(٢) مفتاح دار السعادة: ٢/ ١٢ [بتصرف يسير]، وانظر إعلام الموقعين له: ١/ ١٨٠.

(٣) سورة آل عمران: ١٩١.

(٤) جامع البيان: ٣/ ٢١٠.

النار[1].

وقد تكرر اقتران ذكر خلق السموات والأرض بالحق بذكر العدل في الجزاء، والتفريق بين أهل الإحسان وأهل الإساءه، فآية سورة (ص) التي سبق ذكرها قبل قليل مسبوقة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾[2]، وآية الجاثية مُتبعة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾[3].

فهذا مثال ما جاء من الاستشهاد بالحكمة في خلق الآفاق على الحكمة والعدل في الحكم والجزاء.

وأما مثال ذلك في الأنفس: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِىٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾﴾[4].

وقد علق ابن القيم على هذا السياق بقوله:

(احتج ـ سبحانه ـ على أنه لايترك الإنسان مهملاً معطلاً عن الأمر والنهي والثواب والعقاب، وأن حكمته وقدرته تأبى ذلك، فإن من نقله من نطفة مني إلى العلقة ثم إلى المضغة، ثم خلقه وشق سمعه وبصره، وركب فيه الحواس والقوى والعظام والمنافع والأعصاب، والرباطات التي هي أسره[5]، وأتقن خلقه، وأحكمه غاية الإحكام، وأخرجه على

---

(١) انظر عمدة التفسير عن الحافظ بن كثير لأحمد شاكر: ٣/ ٩٠.

(٢) سورة ص: ٢٧.

(٣) سورة الجاثية: ٢٢.

(٤) سورة القيامة: ٣٦ ـ ٤٠.

(٥) الأسر هو الإمساك، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَشَدَدْنَآ أَسْرَهُمْ﴾ [الإنسان ٢٨]، أي: خلقهم. انظر معجم مقاييس اللغة: ١/ ١٠٧.

هذا الشكل والصورة التي هي أتم الصور وأحسن الأشكال، كيف يعجز عن إعادته وإنشائه مرة ثانية؟ أم كيف تقتضي حكمته وعنايته به أن يتركه سدى، فلا يليق ذلك بحكمته، ولاتعجز عنه قدرته)[1].

وفي هذا المعنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾[2].

ومن الإشارات اللطيفة إلى هذه الدلالة، قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ ﴿٧﴾ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ ﴿٨﴾﴾[3]، فإن الدين هو الجزاء، وقد قال الفراء إن معناها: (فمن يقدر على تكذيبك بالثواب والعقاب، بعدما تبين له من خلقنا الإنسان على ماوصفنا)[4].

وذلك أن الله ـ تعالى ـ قال قبلها: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[5]، فذكْر خلق الإنسان في أحسن تقويم استدلال به على مابعده من ذكر الجزاء.

وقد قيل: إن قوله ـ تعالى ـ: ﴿بَعْدُ﴾، أن معناه: بعدما ذكر من دلائل الدين[6].

وبهذه الأمثلة وغيرها يتبين أن للعقل حظًا في إدراك وجوب الجزاء والثواب والعقاب، وأن الشرع قد دل على ذلك وبينه أتم بيان، يقول ابن القيم: (أفلا ترى كيف ظهر في العقل الشهادة بدينه وشرعه، وبثوابه وعقابه، وهذا يدل على إثبات المعاد بالعقل، كما يدل على

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢/ ٤٨٠.

(٢) سورة المؤمنون: ١١٥، ١١٦.

(٣) سورة التين: ٧، ٨.

(٤) معاني القرآن: ٣/ ٢٧٧.

(٥) سورة التين: ٥.

(٦) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦/ ٢٨٣ ـ ٢٨٩، حيث ذكر ابن تيمية الراجح في تفسير هذه السورة، وقلة من تنبه لمعناها من المفسرين.

إثباته بالسمع، وكذلك دينه وأمره، ومابعث به رسله، هو ثابت في العقول جملة، ثم عُلم بالوحي، فقد تطابقت شهادة العقل والوحي على توحيده وشرعه، والتصديق بوعده ووعيده، وأنه ـ سبحانه ـ دعا عباده على ألسنة رسله إلى ما وضع في العقول حسنه، والتصديق به جملة، فجاء الوحي مفصَّلاً مبينا، ومقررًا ومذكرًا لما هو مركوز في الفطر والعقول)[1].

وهناك دلائل عقلية أخرى غير ماتقدم، تدل على البعث والجزاء، استنبطها من القرآن بعض العلماء، أذكرها هنا إتماما للبحث.

منها ما استنبطه ابن السيد البطليوسي[2] من قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٨﴾ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ ﴿٣٩﴾﴾[3].

حيث قال: (وهذه الآية أحد ماتضمنه القرآن العزيز من الأدلة البرهانية على صحة البعث، ووجه البرهان المنفك من هذه الآية ـ التي لايقدرها حق قدرها إلا العالمون، ولاينتبه لغامض سرها إلا المستبصرون ـ أن اختلاف الناس في الحق لايوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه، والحق في نفسه واحد، فلما ثبت أن هٰهنا حقيقة موجودة لامحالة، وكان لاسبيل لنا في حياتنا هذه إلى الوقوف عليها وقوفا يوجب لنا الائتلاف، ويرفع

---

(١) مفتاح دار السعادة: ٢/١٢.

(٢) هو أبو محمد عبدالله بن محمد بن السيد البطَليوسي الأندلسي، من العلماء باللغة والأدب، توفي سنة ٥٢١هـ. انظر وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣/٩٦ ـ ٩٨.

(٣) سورة النحل: ٣٨، ٣٩.

عنا الاختلاف... صحّ ضرورة أن لنا حياة أخرى غير هذه الحياة، فيها يرتفع الخلاف والعناد)[1].

هذا ما استنبطه ابن السيد من الآية، وهو غير بعيد عما تقدم تقريره من دلالة الحكمة والعدل؛ فإن الاختلاف الذي جُعل بيانه من حِكَم البعث شامل للاختلاف في العقائد والأعمال، وبيانه في الآخرة متضمن أو مستلزم للثواب للمحق المحسن، والعقاب للمبطل المسيء.

وكذلك ماذكره الرازي في تفسيره من أدلةٍ على البعث والجزاء؛ منها ماقدمنا ذكره، ومنها مالا يخلو من تكلف وتعقيد، كاستدلاله بأن الله ـ تعالى ـ خلق الناس لعبادته، والناس لايخلو حالهم من فساد ينتج من طلبهم اللذات لأنفسهم، ومع انتشار هذا الفساد وما يصحبه من هرج ومرج؛ فإن المكلف لايطيق القيام بواجب العبادة، فلزم من هذا أن يوجد دار للثواب والعقاب يرغب الناس بها ويرهبون، حتى ينتظم أمرهم ويتحقق أمر العبادة.

وكقوله: لو لم يحصل للإنسان معاد لكان أخس من جميع الحيوانات في المنزلة والشرف.

وغير ذلك مما ذكر[2].

---

(١) «الإنصاف في التنبيه على المغاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم» لابن السيد البطليوسي: ص٢٧. وانظر الإتقان للسيوطي: ١٣٦/٢.

(٢) انظر مفاتيح الغيب: ١٨/١٧، ومابعدها.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على المبعوث بخاتمة النبوات، وبعد.

فقد انتهيت ـ بتوفيق الله ـ من دراستي للأدلة العقلية في النصوص الشرعية إلى جملة من النتائج، أجمل أهمها في الأمور التالية:

- أن نصوص الكتاب والسنة غنية بالأدلة العقلية اليقينية على أصول الاعتقاد ومسائله، خلافًا لمن زعم أنها مجرد أدلة سمعية تحتاج إلى براهين خارجية.
- أن كمال الدين وتبليغ الرسالة مستلزمان بيان دلائل الاعتقاد، كاستلزامهما بيان مسائله.
- أنه مامن أصل من أصول الاعتقاد أو مسألة من مسائله يمكن الاستدلال عليها عقلاً، إلا وفي النقل التنبيه على ذلك، علمه من علمه، وجهله من جهله.
- أن الدليل الشرعي لايقابِل العقلي، بل هو مشتمل عليه، وإنما يقابل البِدعي، ويمكن المقابلة بين الدليل العقلي والدليل السمعي، لكن لايوجد دليل شرعي سمعي محض، والدلائل السمعية تستند عقلاً إلى دلائل النبوة.
- أن حصر الدلالات الشرعية في الطرق السمعية خطأ فادح، وهو من أعظم أسباب تقديم العقل على النقل عند الخلف.
- أن المنهاج الشرعي في الاستدلال العقلي على العقائد مغاير تمامًا للمناهج البدعية، وله خصائصه ومسالكه التي تميزه عنها.
- أن منهج أهل السنة والجماعة في باب الاستدلال العقلي وسط بين

المُفرْطين من المتكلمين ومن تأثر بهم، والمفرِّطين من الصوفية وأهل التقليد ومن وافقهم.

- أن النظر العقلي على الوجه الشرعي، مع الإيمان لاقبله، وهو شرط في كمال الإيمان، وقد يكون واجبا عند فساد الفطرة بشبهة لاتزول إلا به.
- أن معرفة الله فطرية، ودلائل الربوبية في القرآن إنما جاءت ضمن دلائل الألوهية والبعث.
- أن كل شيء يدل على الله، من جهة أنه ـ تعالى ـ خالقه ومالكه ومدبّره.
- أن دلالة التخصيص في المخلوقات دلالة شرعية، ويشترط لصحتها عدم التباسها بنفي التعليل في أفعال الله ـ تعالى ـ، وهي راجعة إلى دلالة الإتقان والتقدير.
- أن الاستدلال على حدوث الإنسان منهج بدعي، واستدلال بالخفي على الجلي، والطريقة القرآنية الشرعية اعتبار ذلك معلومًا بالحس بداهةً، والاستدلال به على الخالق رأسًا.
- أن ما ورد في القرآن من الأمر بالنظر في ملكوت السموات والأرض، يتناول الرؤية العلمية، كما يتناول البصرية.
- أن الاستدلال بدلائل النبوة على الربوبية قسيم الاستدلال بها على النبوات، بل هو أولى.
- أن دلالة التمانع على الوحدانية صحيحة يقينية، والراجح أن دلالة القرآن تشملها وتربي عليها.
- أن الربوبية والعبادة متلازمان؛ فمن عبد مع الله ـ تعالى ـ غيره لزمه ادعاء الربوبية له.
- أن تفسير الأفول في قوله ـ تعالى ـ عن الكوكب في قصة إبراهيم ـ عليه السلام ـ ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ بالحركة والتغير

باطل، وهو قول أهل البدع من الفلاسفة والمتكلمين.

- أنه يمتنع عقلاً أن يشرع الله ـ تعالى ـ عبادة غيره، ولو لم يرد الشرع بالنهي عنه، لعرفت الفطر والعقول قبحه على الإطلاق.
- أن آيات الأنبياء الحسية أدلة عقلية، باعتبار أن الحواس من وسائل الإدراك العقلي.
- أن قصر المعرفة اليقينية على المحسوسات يفضي إلى الجهل بأكثر الحقائق، والتشكيك في أكثر الضروريات.
- عدم الخلاف في تعدد الوجوه والدلائل في إعجاز القرآن للخلق، لكن التحدي الذي جاء فيه إنما هو بلفظه ونظمه وبيانه لاغير.
- ضعف القول بأن الله ـ تعالى ـ صرف همم العرب عن معارضة القرآن، مع أنه لايعطل الدلالة العقلية للقرآن على النبوة، لكنه ينزل بإعجاز القرآن من مرتبة الإعجاز الذاتي إلى مرتبة الإعجاز الخارجي، ولهذا أنكره أهل السنة.
- إدراك العقل أن مجازاة العباد، وعدم التسوية بين محسنهم ومسيئهم، من مقتضى الحكمة الإلـٰهية، مع عدم إيجاب ذلك على الله ـ تعالى ـ على سبيل المقابلة كما تقول المعتزلة، وإنما هو أمر أوجبه الله ـ تعالى ـ على نفسه، على سبيل الفضل أو العدل، والعلم به سبيله الوحي لاغير.
- أن الأصل في الحجاج العقلي في النقل هو القرآن، وما جاء في السنة منه ـ وهو يسير بالنسبة للقرآن ـ فالغالب أنه لايزيد عما جاء في القرآن.

هذه هي أبرز نتائج البحث، وهناك نتائج أخرى فرعية، وقضايا في الاستدلال والمنهج، تناولها البحث، وعالجها، أرجو أن أكون وُفقت فيها للصواب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس المراجع مرتبة حسب أسماء المؤلفين

١ ـ القرآن الكريم.

ـ إبراهيم بن السري، أبو إسحاق، **الزجّاج**.

٢ ـ معاني القرآن وإعرابه، تحقيق د. عبدالجليل شلبي، عالم الكتب ـ بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

ـ إبراهيم بن علي، أبو إسحاق، **الشيرازي**.

٣ ـ شرح اللمع في أصول الفقه، تحقيق د. علي العميريني، دار البخاري ـ بريدة، ط ١٤٠٧هـ.

ـ إبراهيم بن عمر، أبو الحسن، برهان الدين، **البقاعي**.

٤ ـ نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تخريج عبدالرزاق المهدي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

ـ إبراهيم بن محمد، **البريكان**.

٥ ـ المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية على مذهب أهل السنة والجماعة، دار السنة ـ الخبر. ١٤١٣هـ.

ـ إبراهيم بن محمد الشافعي، **الباجوري**.

٦ ـ تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

ـ إبراهيم بن موسى اللخمي، أبو إسحاق، **الشاطبي**.

٧ ـ الاعتصام من البدع، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة ـ بيروت، ١٤٠٦هـ.

٨ ـ الموافقات في أصول الشريعة، ضبط محمد عبدالله دراز، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر، ط١.

ـ أبو بكر جابر، **الجزائري**.

٩ ـ أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، وبهامشه نهر الخير، ط١، ١٤١٤هـ.

ـ أحمد بن الحسين، أبو بكر، **البيهقي**.

١٠ ـ دلائل النبوة، تحقيق عبدالمعطي قلعجي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

١١ ـ الزهد الكبير، تحقيق عامر أحمد حيدر، دار الجنان ومؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٢ ـ شعب الإيمان، تحقيق محمد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
ـ أحمد بن شعيب، النسائي.
١٣ ـ السنن الكبرى، تحقيق عبدالغفار البنداري وسيد كسروي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
ـ أحمد بن القاسم، أبو العباس، موفق الدين، ابن أبي أصيبعة.
١٤ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة ـ بيروت، ط٤، ١٤٠٨هـ.
ـ أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، أبو العباس، تقي الدين، ابن تيمية.
١٥ ـ اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق د. ناصر العقل، مكتبة الرشد، الرياض، ط٣، ١٤١٣هـ.
١٦ ـ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تصحيح وتكميل وتعليق محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، ط١، ١٣٩١هـ.
١٧ ـ تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع (التدمرية)، تحقيق محمد ابن عودة السعوي، ط١، ١٤٠٥هـ.
١٨ ـ تفسير سورة الإخلاص، تقديم محمد عبدالمنعم خفاجي، دار الطباعة المحمدية ـ القاهرة، ط١.
١٩ ـ تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال (الأكملية)، ضمن مجموع الفتاوى ٦، جمع ابن قاسم، وضمن مجموعة الرسائل والمسائل، جمع محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ.
٢٠ ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق علي بن حسن وزميليه، دار العاصمة ـ الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.
٢١ ـ الحسنة والسيئة، حققه د. محمد جميل غازي، مطبعة المدني ـ القاهرة، ط١.
٢٢ ـ درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود ـ الرياض، ط١.
٢٣ ـ (الرد على المنطقيين)، نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، تحقيق عبدالصمد الكتبي، إدارة ترجمان السنة ـ لاهور، ط٤، ١٤٠٢هـ.
٢٤ ـ السبعينية (بغية المرتاد)، تحقيق موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم ـ ط١، ١٤٠٨هـ.
٢٥ ـ شرح العقيدة الأصفهانية، تقديم حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية ـ القاهرة، ط١.
٢٦ ـ الفرقان بين الحق والباطل، ضمن مجموع الفتاوى: ١٣.

٢٧ ـ مسألة في النفس والعقل، ضمن مجموع الفتاوى: ٩.
٢٨ ـ المسوّدة في أصول الفقه، بالاشتراك مع أبيه وجده، جمعها أحمد بن محمد بن أحمد الدمشقي، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط١.
٢٩ ـ معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول، ضمن مجموع الفتاوى: ١٩.
٣٠ ـ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، ١٤٠٦هـ.
٣١ ـ النبوات، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٣٢ ـ نقض المنطق، ضمن مجموع الفتاوى: ٩.
ـ أحمد بن عبداللطيف، العبداللطيف.
٣٣ ـ منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، مؤسسة الملك فيصل الخيرية، ط١، ١٤١٣هـ.
ـ أحمد بن علي، شهاب الدين، ابن حجر.
٣٤ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط١.
٣٥ ـ تهذيب التهذيب، دار الفكر ـ بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٣٦ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط٤، ١٤٠٨هـ.
٣٧ ـ لسان الميزان، دار الفكر ـ بيروت، ط١.
ـ أحمد بن علي بن عبدالقادر، المقريزي.
٣٨ ـ تجريد التوحيد المفيد، تحقيق علي حسن عبدالحميد، دار عمار ـ الأردن، ط١، ١٤٠٧هـ.
ـ أحمد عمر، أبو حجر.
٣٩ ـ التفسير العلمي للقرآن في الميزان، دار قتيبة ـ بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
ـ أحمد بن فارس، أبو زكريا، ابن فارس.
٤٠ ـ معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجيل ـ بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
ـ أحمد بن محمد بن إسماعيل، أبو جعفر، النحاس.
٤١ ـ معاني القرآن الكريم، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٨هـ.
ـ أحمد بن محمد، البنا.

٤٢ ـ إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، حققه د. شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب ـ بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ.

ــ أحمد بن محمد، أبو عبدالله، ابن حنبل.

٤٣ ـ الرد على الزنادقة والجهمية، المطبعة السلفية ـ القاهرة، ١٣٩٣هـ.

٤٤ ـ المسند، المكتب الإسلامي، ط١.

ــ أحمد بن محمد، أبو العباس، شمس الدين، ابن خلكان.

٤٥ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر ـ بيروت، ط١.

ــ أحمد محمد، أبو الأشبال، شاكر.

٤٦ ـ عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، اختيار وتحقيق. ط١.

ــ أحمد بن عمر، شهاب الدين، الخفاجي.

٤٧ ـ عناية القاضي وكفاية الراضي، حاشية على تفسير البيضاوي، دار صادر ـ بيروت، ط١.

ــ أحمد مصطفى، المراغي.

٤٨ ـ تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط١.

ــ أحمد بن الإسكندري، ناصر الدين، ابن المنيّر.

٤٩ ـ الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال. في حاشية الكشاف، دار المعرفة ـ بيروت، ط١.

ــ أحمد بن موسى التميمي، أبو بكر، ابن مجاهد.

٥٠ ـ كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف ـ القاهرة، ط٣، ط١.

ــ د. أحمد بن ناصر، آل حمد.

٥١ ـ ابن حزم وموقفه من الإلـٰهيات عرض ونقد، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٦هـ.

ــ أحمد بن يوسف، السمين الحلبي.

٥٢ ـ عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، حققه د. محمد التونجي، عالم الكتب ـ بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

ــ إسماعيل باشا، البغدادي.

٥٣ ـ هدية العارفين في أسماء الكتب والمصنفين، وكالة المعارف ـ اسطنبول، ١٩٥٥م.

ــ إسماعيل بن حماد، الجوهري.

٥٤ ـ الصحاح، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٣، ١٤٠٤هـ.

ـ إسماعيل بن كثير، أبو الفداء، عماد الدين، ابن كثير.
٥٥ ـ البداية والنهاية، تحقيق أحمد أبو ملحم وزملائه، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٥٦ ـ تفسير القرآن العظيم، تقديم عبدالقادر الأرناؤوط، دار الفيحاء ومكتبة دار السلام ـ الرياض، ط١، ١٤١٣هـ.
ـ إسماعيل بن محمد، أبو الفضل، قوّام السنّة، الأصبهاني.
٥٧ ـ الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، تحقيق محمد المدخلي ومحمد أبو رحيم، دار الراية ـ الرياض، ط١، ١٤١١هـ.
ـ د. أكرم ضياء، العُمري.
٥٨ ـ السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنورة، ١٤١٢هـ.
ـ أيوب بن موسى الحسيني، أبو البقاء، الكفوي.
٥٩ ـ الكليات، تحقيق عدنان دريش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ.
ـ الحارث بن أسد، المحاسبي.
٦٠ ـ مائية العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي ودار الفكر ـ بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.
ـ حسن محمود، الشافعي.
٦١ ـ المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة ـ القاهرة، ط٢، ١٤١١هـ.
ـ حمد بن سليمان، الخطابي.
٦٢ ـ بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، حققها محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ط٤، ط١.
ـ خلف بن عبدالملك، أبو القاسم، ابن بشكوال.
٦٣ ـ كتاب المستغيثين بالله ـ تعالى ـ عند المهمات والحاجات، تعليق غنيم بن عباس بن غنيم، دار المشكاة ـ القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ.
ـ الحسين بن علي، أبو علي، الرئيس، ابن سينا.
٦٤ ـ كتاب النجاة، تنقيح د. ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
ـ الحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني.
٦٥ ـ تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق عبدالمجيد النجار، دار الغرب، ط١، ١٤٠٨هـ.
٦٦ ـ الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء ـ المنصورة،

ط٢، ١٤٠٨هـ.

٦٧ ـ المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ـ بيروت، ط١.

ـ الحسين بن مسعود، أبو محمد، البغوي.

٦٨ ـ معالم التنزيل (تفسير البغوي)، تحقيق خالد العك ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ.

ـ خير الدين، الزركلي.

٦٩ ـ الأعلام، دار العلم للملايين، ط١.

ـ رحمة الله الهندي، الهندي.

٧٠ ـ إظهار الحق، تحقيق محمد ملكاوي، نشر الرئاسة العامة للإفتاء ـ الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.

ـ زاهر عواض، الألمعي.

٧١ ـ مناهج الجدل في القرآن الكريم، ط٣، ١٤٠٤هـ.

ـ سليمان بن أحمد، أبو القاسم، الطبراني.

٧٢ ـ المعجم الأوسط، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، ط١، ١٤٠٥هـ.

٧٣ ـ المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، ط٢، ط١.

ـ سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داود.

٧٤ ـ سنن أبي داود، مراجعة محمد محي الدين عبدالحميد، دار الفكر ـ بيروت، ط١.

ـ سليمان بن داود بن الجارود، أبو داود، الطيالسي.

٧٥ ـ المسند، دار المعرفة ـ بيروت، ط١.

ـ سليمان بن عبدالله بن محمد، ابن عبدالوهاب.

٧٦ ـ تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، المكتب الإسلامي، ط٦، ١٤٠٥هـ.

ـ سيد قطب إبراهيم.

٧٧ ـ في ظلال القرآن، دار العلم ـ جدة، ط١٢، ١٤٠٦هـ.

٧٨ ـ مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق ـ القاهرة، ط٤، ١٤٠٨هـ.

ـ شاه ولي الله بن عبدالرحيم، الدهلوي.

٧٩ ـ حجة الله البالغة، تعليق محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، ط١، ١٤١٠هـ.

ـ صالح بن مهدي، المقبلي.

٨٠ ـ الأرواح النوافح، حاشية على العلم الشامخ.
٨١ ـ العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ، مكتبة دار البيان ـ دمشق، ط١.
ـ صديق حسن خان، القنوجي.
٨٢ ـ أبجد العلوم، وزارة الثقافة ـ دمشق، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٧٨م.
٨٣ ـ الدين الخالص، دار التراث ـ القاهرة، ط١.
ـ طاهر بن محمد، أبو المظفر، الإسفراييني.
٨٤ ـ التبصير في معالم الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، تحقيق كمال الحوت، عالم الكتب ـ بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
ـ عبدالحق بن غالب، أبو محمد، ابن عطية.
٨٥ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ.
ـ عبدالحليم محمود.
٨٦ ـ الإسلام والعقل، دار المعارف، ط٣، ط١.
ـ عبدالجبار الأسدبادي، الهمذاني.
٨٧ ـ شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٢، ١٤٠٨هـ.
٨٨ ـ المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق عمر عزمي، المؤسسة المصرية، ط١.
٨٩ ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق توفيق الطويل وزملائه، وزارة الثقافة ـ مصر، ط١.
ـ عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، السيوطي.
٩٠ ـ الإتقان في علوم القرآن، وبهامشه إعجاز القرآن للباقلاني، عالم الكتب ـ بيروت، ط١.
٩١ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ـ بيروت، ط١.
٩٢ ـ الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
٩٣ ـ صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١.
٩٤ ـ طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١.

ـ عبدالرحمن بن أحمد، ابن رجب.
٩٥ ـ جامع العلوم والحكم، دار الريان ـ القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ.
٩٦ ـ الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة ـ بيروت، ط١.
ـ عبدالرحمن بن أحمد، الإيجي.
٩٧ ـ المواقف في علم الكلام، عالم الكتب ـ بيروت، ط١.
ـ عبدالرحمن بن خلدون، ابن خلدون.
٩٨ ـ مقدمة ابن خلدون، مع التاريخ، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ.
ـ عبدالرحمن بن علي، أبو الفرج، ابن الجوزي.
٩٩ ـ زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٤٠٧هـ.
١٠٠ ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
ـ عبدالرحمن بن محمد، أبو البركات، كمال الدين، الأنباري.
١٠١ ـ الداعي إلى الإسلام، تحقيق سيد حسين باغجوان، دار البشائر ـ بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.
١٠٢ ـ نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق د. إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار ـ الأردن، ط٣، ١٤٠٥هـ.
ـ عبدالرحمن المحمود.
١٠٣ ـ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، ط١، ١٤١٥هـ.
ـ عبدالرحمن بن ناصر، السعدي.
١٠٤ ـ تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (تفسير السعدي)، دار المدني ـ جدة، ط ١٤٠٨هـ.
ـ عبدالرحمن، الدوسري.
١٠٥ ـ صفوة الآثار والمفاهيم من تفسير القرآن العظيم، مكتبة دار الأرقم ـ الكويت، ط١، ١٤٠١هـ.
ـ العراقي ـ عبدالرحيم بن الحسين.
١٠٦ ـ المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج مافي الإحياء من الآثار، في حاشية الإحياء.
ـ عبدالرزاق بن همام، الصنعاني.
١٠٧ ـ المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ.
ـ عبدالعزيز بن محمد، العبداللطيف.

١٠٨ ـ دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب عرض ونقض، دار طيبة ـ الرياض، ١٤٠٩هـ.
ـ عبدالعزيز بن يحي، الكناني.
١٠٩ ـ كتاب الحيدة، تحقيق جميل صليبا، دار صادر ـ بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.
ـ عبدالقاهر بن طاهر، أبو منصور، البغدادي.
١١٠ ـ أصول الدين، مدرسة الإلـهيات بدار الفنون التركيه ـ إسطنبول، ط١، ١٣٤٦هـ.
١١١ ـ الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة دار التراث ـ القاهرة، ط١.
ـ عبدالكريم، الشهرستاني.
١١٢ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية ـ مصر، ط١.
ـ أبو عبدالرحمن، عبدالله بن أحمد بن حنبل.
١١٣ ـ كتاب السنة، تحقيق د. محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم، ط١، ١٤٠٦هـ.
ـ عبدالله بن أحمد بن محمود، أبو البركات، النسفي.
١١٤ ـ مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، دار القلم ـ بيروت، ط١..
ـ عبدالله بن عمر بن محمد، البيضاوي.
١١٥ ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
ـ عبدالله المروزي، ابن المبارك.
١١٦ ـ الزهد، حققه حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١.
ـ عبدالله بن محمد، ابن السيد البطَلْيوسي.
١١٧ ـ الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر ـ دمشق، ط٣، ١٤٠٧هـ.
ـ عبدالله بن محمد العبسي، أبو بكر، ابن أبي شيبة.
١١٨ ـ الإيمان، بتخريج الألباني، دار الأرقم ـ الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
ـ عبدالله بن مسلم، أبو محمد، ابن قتيبة.
١١٩ ـ تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار التراث، ط٢، ١٣٩٣هـ.
١٢٠ ـ غريب القرآن، ضمن كتاب القرطين لابن مطرف الكناني.
١٢١ ـ المعارف، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ.

ـ عبدالله بن يوسف، ابن هشام.

١٢٢ ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حققه مازن المبارك ومحمد علي، دار الفكر ـ بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

ـ عبدالملك بن عبدالله، أبو المعالي، إمام الحرمين، الجويني.

١٢٣ ـ الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ط ١٣٦٩هـ.

١٢٤ ـ الشامل في أصول الدين، حققه هلموت كلوبفر، دار العرب ـ القاهرة، ١٩٨٨م.

١٢٥ ـ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط١.

١٢٦ ـ الكافية في الجدل، تحقيق د. فوقية حسين، ١٣٩٩هـ.

ـ عبدالملك بن هشام، ابن هشام.

١٢٧ ـ السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وزميليه، ط١.

ـ عبدالنبي بن عبدالرسول، الأحمد نكري.

١٢٨ ـ دستور العلماء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط٢، ١٣٩٥هـ.

ـ عبدالوهاب بن علي، أبو نصر، تاج الدين، ابن السبكي.

١٢٩ ـ طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبدالفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، ط١.

ـ عبدالوهاب طويلة.

١٣٠ ـ ميثاق النبيين، دار القبلة ـ جدة، مؤسسة علوم القرآن ـ بيروت، ١٤١٠هـ.

ـ عائشة بنت عبدالرحمن، بنت الشاطىء.

١٣١ ـ الإعجاز البياني للقرآن، دار المعارف، ط٢، ط١.

ـ عابد بن محمد، السفياني.

١٣٢ ـ الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، ط١، ١٤٠٨هـ.

ـ عباس بن منصور التريني، أبو الفضل، السكسكي.

١٣٣ ـ البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، تحقيق د. بسام علي سلامة، مكتبة المنار ـ الأردن، ط١، ١٤٠٨هـ.

ـ أبو العتاهية.

١٣٤ ـ ديوان أبي العتاهية، دار بيروت، ١٤٠٦هـ.

ـ عثمان بن سعيد، الدارمي.

١٣٥ ـ الرد على بشر المريسي، ضمن مجموعة عقائد السلف، تحقيق علي النشار وعمار الطالبي، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، ١٩٧١م.

ـ عثمان علي حسن.
١٣٦ ـ منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، مكتبة الرشد ـ الرياض، ط٢، ١٤١٣هـ.
ـ علي بن أبي بكر، نور الدين، الهيثمي.
١٣٧ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مؤسسة المعارف ـ بيروت، ١٤٠٦هـ.
ـ علي بن أحمد، أبو الحسن، الواحدي.
١٣٨ ـ الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق عادل عبدالموجود وزملائه، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
ـ علي بن إسماعيل، أبو الحسن، الأشعري.
١٣٩ ـ رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق عبدالله الجنيدي، مؤسسة علوم القرآن ـ دمشق، مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة، ط١، ١٤٠٩هـ.
١٤٠ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية ـ بيروت، ١٤١١هـ.
١٤١ ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تعليق حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث ـ القاهرة، ط١.
ـ علي بن إسماعيل النحوي، ابن سيدة.
١٤٢ ـ المخصص، لجنة إحياء التراث العربي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط١.
ـ علي بن بلبان، علاء الدين، ابن بلبان.
١٤٣ ـ الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦هـ.
ـ علي سامي، النشار.
١٤٤ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية ـ بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.
ـ علي بن عقيل، أبو الوفاء، ابن عقيل.
١٤٥ ـ الواضح في أصول الفقه، تحقيق موسى القرني، جامعة أم القرى، ١٤٠٤هـ.
ـ علي بن علي، ابن أبي العز.
١٤٦ ـ شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبدالله التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط٣ ـ ١٤١٢هـ. وبتخريج الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٨، ١٤٠٤هـ.
ـ علي بن محمد بن حبيب، أبو محمد، الماوردي.

١٤٧ ـ أعلام النبوة، تحقيق محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، ط١، ١٤٠٨هـ.
١٤٨ ـ النكت والعيون (تفسير الماوردي)، تعليق سيد عبدالمقصود، دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
ـ علي بن محمد، **الجرجاني**.
١٤٩ ـ التعريفات، دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٠٨هـ.
١٥٠ ـ شرح المواقف ـ الإلهيات، تحقيق أحمد المهدي، مكتبة الأزهر ـ القاهرة، ط١.
ـ علي بن محمد، أبو محمد، ابن حزم.
١٥١ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبدالرحمن عميرة، دار الجيل ـ بيروت، ١٤٠٥هـ.
١٥٢ ـ المحلى، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة التراث، ط١.
ـ علي بن يوسف، أبو الحسن، جمال الدين، **القفطي**.
١٥٣ ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي ـ القاهرة، ط١.
١٥٤ ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي ـ القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
ـ محمد عمارة.
١٥٥ ـ رسائل العدل والتوحيد، لبعض أئمة المعتزلة، تحقيق محمد عمارة، ط١.
ـ عمر بن الضحاك، أبو بكر، ابن أبي عاصم.
١٥٦ ـ كتاب السنة، بتخريج الألباني، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
ـ عمر بن عثمان بن قنبر، أبو بشر، **سيبويه**.
١٥٧ ـ الكتاب، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، ط٢، ١٤٠٣هـ.
ـ محمود بن محمد، قطب الدين الرازي.
١٥٨ ـ تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، ط٢، ١٣٦٧هـ، مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.
ـ عمرو بن بحر، أبو عثمان، **الجاحظ**.
١٥٩ ـ الدلائل والاعتبار في الخلق والتدبير.
ـ عياض بن موسى اليحصبي، أبو الفضل، **القاضي عياض**.
١٦٠ ـ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط١.
ـ **مالك بن أنس الأصبحي**.
١٦١ ـ الموطأ، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث ـ القاهرة، ط١.

ـ المبارك بن محمد الجزري، أبو السعادات، مجد الدين، ابن الأثير.
١٦٢ ـ منال الطالب في شرح طوال الغرائب، تحقيق محمد الطناحي، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة، ط١.
١٦٣ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق أحمد الزاوي ومحمود الطناحي.
ـ أبو عبدالله، ابن الوزير ـ محمد بن إبراهيم.
١٦٤ ـ إيثار الحق على الخلق، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
١٦٥ ـ البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع، تحقيق مصطفى عبدالكريم الخطيب، دار المأمون للتراث، ط١، ١٤٠٩هـ.
١٦٦ ـ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
١٦٧ ـ العواصم من القواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.
ـ محمد بن أبي بكر، الرازي.
١٦٨ ـ نموذج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب التنزيل (مسائل الرازي وأجوبتها)، تحقيق إبراهيم عطوة، شركة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٤٠٦هـ.
ـ محمد بن أبي بكر، ابن القيم.
١٦٩ ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عبدالرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة، ط١.
١٧٠ ـ بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط١.
١٧١ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، مكتبة المنار ـ الكويت، ط١٢، ١٤٠٧هـ.
١٧٢ ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ.
١٧٣ ـ الروح، تحقيق عبدالفتاح محمود عمر، دار الفكر ـ عمان، ط٢، ١٩٨٦م.
١٧٤ ـ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة ـ الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.
١٧٥ ـ مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١.
ـ محمد بن أحمد، أبو منصور، الأزهري.
١٧٦ ـ تهذيب اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ط١.
ـ محمد بن أحمد الأنصاري، أبو عبدالله، القرطبي.

١٧٧ ـ الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام، تحقيق أحمد السقا، دار التراث العربي ـ بيروت، ط١.
١٧٨ ـ الجامع لأحكام القرآن، تصحيح أحمد البردوني، ط٢، ١٣٧٢هـ.
ــ محمد بن أحمد، أبو الوليد، ابن رشد.
١٧٩ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن فلسفة ابن رشد، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ط١، ١٣٩٨هـ.
١٨٠ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وبيان ماوقع فيها بسبب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة، ضمن فلسفة ابن رشد.
ــ محمد بن أحمد، شمس الدين، الذهبي.
١٨١ ـ تاريخ الإسلام ـ المغازي، تحقيق عمر التدمري، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ.
١٨٢ ـ تذكرة الحفاظ. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط١.
١٨٣ ـ سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ.
١٨٤ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق محمد علي البجاوي، دار المعرفة ـ بيروت، ط١.
ــ محمد بن أحمد، السفاريني.
١٨٥ ـ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية، المكتب الإسلامي ـ بيروت، مكتبة أسامة ـ الرياض، ط٢، ١٤٠٥هـ.
ــ محمد أحمد، العدوي.
١٨٦ ـ آيات الله في الآفاق والأنفس (طريقة القرآن في العقائد)، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة، ط١.
ــ محمد بن أحمد الكلبي، أبو القاسم، ابن جزي.
١٨٧ ـ التسهيل لعلوم التنزيل، صححه محمد سالم هاشم. دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
ــ محمد بن أحمد الكناني، ابن مطرف.
١٨٨ ـ القرطين، في الجمع بين كتابي غريب القرآن ومشكل القرآن لابن قتيبة، دار المعرفة ـ بيروت، ط١.
ــ محمد بن إدريس المطلبي، الشافعي.
١٨٩ ـ الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، ط٢، ١٣٩٩هـ.
ــ محمد بن إسحاق، أبو بكر، ابن خزيمة.

١٩٠ ـ كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ـعز وجلـ، تحقيق د. عبدالعزيز الشهوان، دار الراية ـ الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.
ـ محمد بن إسماعيل، أبو عبدالله، **البخاري**.
١٩١ ـ الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري) ترقيم د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ـ بيروت، دار اليمامة، ط٤، ١٤١٠هـ.
ـ محمد الأمين الجكني، **الشنقيطي**.
١٩٢ ـ آداب البحث والمناظرة، دار ابن تيمية، ط١.
١٩٣ ـ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مكتبة ابن تيمية ـ جدة، ط ١٤١٣هـ.
ـ محمد بشير الهندي، **السهسواني**.
١٩٤ ـ صيانة الإنسان من وسوسة الشيخ دحلان، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة، ط٤، ١٤١٠هـ.
ـ محمد بن بهادر بن عبدالله، بدر الدين، **الزركشي**.
١٩٥ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عبدالستار أبو غدة، ط١.
ـ **محمد جابر الفياض**.
١٩٦ ـ الأمثال في القرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٤هـ.
ـ محمد بن جرير، أبو جعفر، **الطبري**.
١٩٧ ـ تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ.
١٩٨ ـ التبصير في معالم الدين، تحقيق علي الشبل، دار العاصمة ـ الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.
١٩٩ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠٥هـ.
ـ محمد جمال الدين، **القاسمي**.
٢٠٠ ـ دلائل التوحيد، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ.
٢٠١ ـ محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، خدمة محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر ـ بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.
٢٠٢ ـ الفتوى في الإسلام، تحقيق محمد القاضي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ.
ـ محمد خليل، **الهراس**.
٢٠٣ ـ ابن تيمية السلفي، مكتبة الصحابة، طنطا، ط٢، ١٤٠٥هـ.
٢٠٤ ـ دعوة التوحيد، مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤٠٧هـ.

ـ محمد رشيد رضا.

٢٠٥ ـ تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، دار المعرفة ـ بيروت، ١٤١٤هـ.

ـ محمد، أبو زهرة.

٢٠٦ ـ المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي، ط١.

ـ محمد السيد، الجَلَيَنْد.

٢٠٧ ـ دراسات في المنطق ومناهج البحث.

ـ محمد بن صالح، ابن عثيمين.

٢٠٨ ـ القول المفيد على كتاب التوحيد، دار العاصمة، ط١، ١٤١٥هـ.

ـ محمد الطاهر، ابن عاشور.

٢٠٩ ـ تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (تفسير التحرير والتنوير)، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر، ط١.

ـ محمد بن الطيب، الباقلاني.

٢١٠ ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، تحقيق عماد الدين حيدر، عالم الكتب ـ بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢١١ ـ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ. وبتحقيق محمود الخضيري ومحمد أبو ريدة، دار الفكر، ط١.

ـ محمد عبدالخالق، عضيمة.

٢١٢ ـ دراسات لأسلوب القرآن، ط١.

ـ محمد عبدالله، دراز.

٢١٣ ـ النبأ العظيم، دار القلم، ط٣، ١٩٨٨م.

ـ محمد بن عبدالله المعافري، أبو بكر القاضي، ابن العربي.

٢١٤ ـ العواصم من القواصم، تحقيق عمار الطالبي، دار الثقافة ـ الدوحة، ط١، ١٤١٣هـ.

٢١٥ ـ قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب ـ بيروت ط٢، ١٩٩٠م.

ـ محمد بن عبدالله النيسابوري، الحاكم.

٢١٦ ـ المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ.

ـ محمد عبده.

٢١٧ ـ رسالة التوحيد، تقديم حسين الغزال، دار إحياء العلوم ـ بيروت، ط٦، ١٤٠٦هـ.

ـ محمد العروسي عبدالقادر، العروسي.
٢١٨ ـ المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، دار حافظ ـ جدة، ط١، ١٤١٠هـ.
ـ محمد بن علي، الشوكاني.
٢١٩ ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة ـ بيروت. ط١.
٢٢٠ ـ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار المعرفة ـ بيروت، ط١.
ـ محمد علي الفاروقي، التهانوي.
٢٢١ ـ كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبدالبديع، المؤسسة المصرية العامة، ط ١٣٨٢هـ.
ـ محمد بن عمر، فخر الدين، ابن الخطيب، الفخر الرازي.
٢٢٢ ـ الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ.
٢٢٣ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ.
٢٢٤ ـ لوامع البينات شرح أسماء الله ـ تعالى ـ والصفات: (شرح أسماء الله الحسنى)، تعليق طه عبدالرؤوف أسعد، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٠هـ.
٢٢٥ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة طه عبدالرؤوف أسعد، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ.
٢٢٦ ـ المطالب العالية، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٢٢٧ ـ معالم أصول الدين، تحقيق طه عبدالرؤوف أسعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١.
ـ محمد ولي الله الندوي.
٢٢٨ ـ نبوءات الرسول ما تحقق منها وما يتحقق، دار السلام ـ القاهرة، ط٢، ١٤١٢هـ.
ـ محمد بن عيسى، أبو عيسى، الترمذي.
٢٢٩ ـ سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، دار عمران ـ بيروت، ط١.
ـ محمد فؤاد، عبدالباقي.
٢٣٠ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية ـ اسطنبول، ١٣٦٤هـ.

ـ محمد بن محمد العمادي، أبو السعود.
٢٣١ ـ إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، (تفسير أبي السعود)، دار إحياء التراث، ط١.
ـ محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي.
٢٣٢ ـ إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
٢٣٣ ـ الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ.
٢٣٤ ـ إلجام العوام عن علم الكلام، تعليق محمد المعتصم بالله، البغدادي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
٢٣٥ ـ الحكمة في المخلوقات، تحقيق محمد رشيد قباني، دار إحياء العلوم، ط٣، ١٤٠٦هـ.
٢٣٦ ـ القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالي، مكتبة الجندي ـ القاهرة، ط١.
٢٣٧ ـ المستصفى من علم الأصول، مع فواتح الرحموت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ.
٢٣٨ ـ المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ.
٢٣٩ ـ معارج القدس في مدارج النفس، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٩هـ.
٢٤٠ ـ معيار العلم، دار الأندلس، ط١.
٢٤١ ـ المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال، تصحيح محمد جابر، المكتبة الثقافية ـ بيروت، ط١.
ـ محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور، الماتريدي.
٢٤٢ ـ كتاب التوحيد، حققه فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، ط١.
ـ محمد مرتضى الحسيني، الزبيدي.
٢٤٣ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبدالستار أحمد فراج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٨٥هـ.
ـ محمد بن مكرم، أبو الفضل، جمال الدين، ابن منظور.
٢٤٤ ـ لسان العرب، دار صادر ـ بيروت، ط١.
ـ محمد بن الموصلي.
٢٤٥ ـ مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
ـ محمد ناصر الدين، الألباني.

٢٤٦ ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة، المكتب الإسلامي، ط٥، ١٤٠٥هـ.
٢٤٧ ـ صحيح الترغيب والترهيب، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٦هـ.
٢٤٨ ـ صحيح سنن الترمذي، مكتب التربية العربي، ط١، ١٤٠٨هـ.
٢٤٩ ـ ظلال الجنة في تخريج السنّة لابن أبي عاصم، المكتب الإسلامي، ط١.
ـ محمد بن يوسف، أبو حيان.
٢٥٠ ـ البحر المحيط في التفسير، دار الفكر ـ بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
ـ محمد بن يوسف، السنوسي.
٢٥١ ـ شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي، مكتبة البابي الحلبي، ١٣٥٨هـ.
ـ محمود البغدادي، أبو الفضل، شهاب الدين، الآلوسي.
٢٥٢ ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبدالباري عطية، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
ـ محمود شاكر.
٢٥٣ ـ تقديم كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن بني، دار الفكر، ١٤٠٢هـ.
ـ محمود بن عمر، أبو القاسم، جار الله، الزمخشري.
٢٥٤ ـ أساس البلاغة، دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠٩هـ.
٢٥٥ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة ـ بيروت، ط١.
ـ مرعي بن يوسف الكرمي، الحنبلي.
٢٥٦ ـ الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية، تحقيق نجم خلف، دار الفرقان ـ عمان، ط١، ١٤٠٤هـ.
ـ مسعود بن عمر، التفتازاني.
٢٥٧ ـ شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٨هـ.
٢٥٨ ـ شرح المقاصد، تحقيق عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب ـ بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.
ـ مسلم بن الحجاج، النيسابوري.
٢٥٩ ـ صحيح مسلم، بترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، دار ابن حزم، ط١، ١٤١٦هـ.
ـ مصطفى العقاد.
٢٦٠ ـ الفلسفة القرآنية، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٦٩م.
ـ أبو العلاء، المعرّي.
٢٦١ ـ ديوان أبي العلاء المعرّي.

ـ معمر بن المثنى، أبو عبيدة.
٢٦٢ ـ مجاز القرآن، تحقيق فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.
ـ مقبل الوادعي.
٢٦٣ ـ الصحيح المسند من دلائل النبوة، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة، ١٤٠٧هـ.
ـ منيف بن مرزم، العتيبي.
٢٦٤ ـ بين ابن تيمية وابن رشد في الإلـهيات، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، ١٤١١هـ.
ـ ميمون بن محمد، أبو المعين، النسفي.
٢٦٥ ـ تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي ـ دمشق، ط١، ١٩٩٠م.
ـ نديم الجسر.
٢٦٦ ـ قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٣٨٩م.
ـ نصر بن محمد بن أحمد، أبو الليث، السمرقندي.
٢٦٧ ـ تحقيق عبدالرحيم أحمد، بغداد، ط١، ١٤٠٦هـ.
ـ نصير الدين، الطوسي.
٢٦٨ ـ تلخيص المحصل، بحاشية المحصل للرازي.
ـ هبة الله بن الحسن، أبو القاسم، اللالكائي.
٢٦٩ ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع ـ الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
ـ يحي بن زياد، أبو زكريا، الفراء.
٢٧٠ ـ معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار ـ طهران، ط١.
ـ وحيد الدين خان.
٢٧١ ـ الإسلام يتحدى، دار البحوث العلمية، ط٤، ١٤٠٣هـ.
ـ أ. ي، ونسنك.
٢٧٢ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار الدعوة ـ اسطنبول، ١٩٨٨م.
ـ ياقوت الحموي.
٢٧٣ ـ معجم الأدباء، دار إحياء التراث ـ بيروت، ط١.
٢٧٤ ـ معجم البلدان، دار إحياء التراث ـ بيروت، ١٣٩٩هـ.

ـ يحي بن شرف، أبو زكريا، محي الدين، **النووي**.

٢٧٥ ـ تهذيب الأسماء واللغات، إدارة الطباعة المنيرية ـ القاهرة، ط١.

٢٧٦ ـ شرح صحيح مسلم، دار الريان ـ القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ.

ـ يحي هاشم حسن، **فرغل**.

٢٧٧ ـ الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، ط١.

ـ يوسف، ابن تغري بردي.

٢٧٨ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق د. جمال الدين الشيال وفهيم شلتوت، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٢هـ.

٢٧٩ ـ **مجموعة التوحيد**، دار الفكر، ط١، ١٤١١هـ.

٢٨٠ ـ **المعجم الوسيط**، إخراج إبراهيم أنيس وزملائه، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط٢.

٢٨١ ـ **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٨م.